

المفحة

مجلة متخصصة تُعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة 26 في الإسلام

عدد خاص: الطبيعة البشرية [١]

- عرش الروح وإنسان الدهر | شفيق جرادي
- استعادة الطبيعة البشرية | وليام تشيتيك
- الطبيعة الإنسانية: مقارنة قرآنية فلسفية | سمير خير الدين
- المسارات الكلية في قراءة الطبيعة الإنسانية | حسن بدران
- الإنسان الحبري والإنسان البروميتي | سيد حسين نصر
- الإنسان في ثوب كماله | أن ماري شيمل
- الطبيعة البشرية في إدراك شخصي مباشر | علي يوسف
- مقدمة لقراءة خلق الإنسان | مهدي مهريزي
- القلب وسائر الأعضاء | ماري ميدجلي
- الهوية الإنسانية المخدوشة في المدرسة التفكيكية | موسى ملايري
- الأم آل علم الإناسة؟ | موريس بلوخ

المشرف العام	شفيق جرادي
رئيس التحرير	محمود يونس
إدارة التحرير	باسمة دولاني
المدير المسؤول	بدري معاوية
الهيئة العلمية	أحمد ماجد حبيب فياض حسين إبراهيم سمير خير الدين
الهيئة الاستشارية	غلام رضا أعواني نادر البزري سعاد الحكيم
	علي يوسف علي الموسوي محمّد زراقط مصطفى الحاج علي
	جلاد حاتم محمّد تقي السبحاني محمّد مصباحي

رسالة معهد المعارف الحكمية: معهد المعارف الحكمية (لِلدراسات الدينية والفلسفية) مؤسسة بحثية تعليمية، تنشط في الحقل الفكري من أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلمي والثقافي، وتجسير التواصل بين الاتجاهات الدينية والفكرية، من خلال الدراسات المعمّقة والتعليم التخصصي، والأنشطة والنشر.

ضوابط النشر في مجلة المحجة: تنشر المحجة الأوراق العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقّق فيها الأصالة بحيث لا تكون قد نشرت سابقاً، أو مقدّمة للنشر في مكان آخر؛ تتولّى الهيئة العلمية في المجلة تحكيم المواد المقدّمة وترجيحها، على أن تبقى أسماء المحكّمين والكتاب غير معلنة؛ يحقّ لإدارة التحرير إجراء التعديلات المناسبة على البحث بشكل منفرد أو بالاتفاق مع الباحث؛ تُرفق جميع المساهمات بملخص لا يزيد عن ١٥٠ كلمة، ولا يتمّ قبول الأبحاث التي لا تستوفي الشروط المبينة أعلاه. وتحتفظ دار المعارف الحكمية بكامل حقوق الطبع والنشر للمواد التي يتمّ نشرها في المجلة.

ما يُنشر في المجلة يعبر عن رأي صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

تُرسل الاشتراكات والمراسلات باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

معهد المعارف الحكمية (لِلدراسات الدينية والفلسفية)

لبنان - الحدث - سانت تيريز - ستر يدفوني - بلوك C - الطابق الثالث

أو على رقم الحساب: بنك عومّة 59129946100206401

almahajja@shurouk.org

00961-5-462191 / 00961-1-544622/1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المَحَبَّة |

العدد السادس والعشرون ٢٠١٢

فهرس المحتويات

٣

افتتاحية العدد | محمود يونس

عدد خاص: الطبيعة البشرية (١)

- ١١ عرش الروح وإنسان الدهر | شفيق جرادي
- ٢٧ استعادة الطبيعة البشرية | وليام تشيتيك | ترجمة علي الرضا رزق
- ٤١ الطبيعة الإنسانية: مقاربة قرآنية فلسفية | سمير خير الدين
- ٧١ المسارات الكلية في قراءة الطبيعة الإنسانية | حسن بدران
- ٩٩ الإنسان الحبري والإنسان البروميثي | السيد حسين نصر | ترجمة محمود يونس
- ١٢٧ الإنسان في ثوب كماله | أن ماري شيمل | ترجمة محمّد علي جرادي وفاطمة زراقط
- ١٤١ الطبيعة البشرية في إدراك شخصي مباشر | علي يوسف
- ١٥٩ التمثيل القصصي في تفسير الميزان: مقدّمة لقراءة خلق الإنسان | مهدي مهريزي | ترجمة عباس صافي
- ١٧٧ القلب وسائر الأعضاء | ماري ميدجلي | ترجمة محمّد علي جرادي
- ١٩٧ الهوية الإنسانية المخدوشة في المدرسة التفكيكية | موسى ملايري | ترجمة علي الحاج حسن
- ٢١٥ إلام ألام الإناسة؟ أو هل من حاجة إلى «طبيعة بشرية»؟ | موريس بلوخ | ترجمة فاطمة زراقط

- ٢٣٥ فهرس بالموضوعات التي عالجتها مجلة المحبة
- ٢٣٧ الملخصات باللغة الإنكليزية
- ٢٥٧ الافتتاحية باللغة الإنكليزية

افتتاحية العدد

تمخّضت النقلة الديكارتية عن ثلاثة آثار رئيسة^(١) - أو لعلّها كرّستها. وقد كان لهذه الآثار مجتمعةً وقعها البالغ على فهم الطبيعة البشرية وتعريف الإنسان. فالارتكاسة إلى الذات غرّبت العالم، أو قلّ اغتربت الذات، حتّى كأنّها اكتفت بذاتها عالمًا نهائيًا. ثمّ هي في عالمها الجديد، الذي رمت فيه الكفاية والاستغناء - بالمقدار الذي تشرع منه نحو كلّ آخر (وفي داخلها وخارجها آخرون) - تماهت مع البعد العقليّ فيه، فهو وحده ما تثبّت منه. وكلّ بعد آخر فهو يحتاج في (إثبات) واقعيّته إلى إجازة من العقل إياه، وإلاّ كان، في أحسن أحواله، صنيعاً مرحليّةً من صنائع هذا العقل في مساره التطوّريّ. وبعض الصنائع، التي تستقي وجودها من العقل إياه - هكذا هي السردية - اشتدّت في مفاعيلها حتّى باتت تنافسه. وبات تحدّيه يكمن في إثباته ذاته (أو أنّه تمام الذات) في إزاء منافساته على استحواذ الإنسان. وهو يفعل ذلك بالعودة إلى صفائه، بالخلوص من كلّ شائبة، وباكتناه حقيقته التي ما فتئت تتجلى في غواشي من الخوالط. هو العقل المستقلّ بذاته، المستغني عن كلّ ما سواه، الواضح عند نفسه، والذي يحقّق نفسه في التجريد، وفي إبداعات التقانة.

خطوات النقلة، إذًا، هي كما يلي:

١. العقل، أو الفكر، دليل على الذات، وعلى كلّ ما سواها بالتبع؛

(١) المصادر، حول هذه «النتلة» الديكارتية، أكثر من أن نحصيها في عجالتنا هذه. ولكن انظر، على سبيل القراءة النقدية،

E. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, 2nd edn. (London and New York: Routledge and Kagan-Paul, 2003), pp. 2-7; C. Taylor, "Overcoming Epistemology," in *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), pp. 1-19; P. Ricœur, "The Crisis of the 'Cogito,'" *Synthese* 106: 1 (Jan., 1996): 57-66

٢. الذات تتماهى مع هذا العقل؛

٣. حقيقة هذا العقل أنه أداتي، يعبر عن نفسه بإبداع الصنائع واستعمالها (وللصنائع التقنية، حتى في حيز الفن، خصوصية بالغة في هذا الصدد)، مع نزوع نحو التجريد هروباً من ملايسات الجسم، أو العالم، أو ما سوى العقل.

وفي واقع الحال، فإنَّ ثَمَّ أثرًا رابعاً له محوريتُه على المستوى المجتمعي. إذ فردانية الإنسان اتخذت لها، هنا، تأسيساً أنطولوجياً وطيداً. بعبارة ثانية، باتت طبيعة الإنسان تؤخذ بمعزل عن جمعيته، أو علاقته بالجماعة، إذ هذه الأخيرة لا تعدو كونها شأنًا طارئاً. وهذا تداع واضح لانسلاخ الإنسان عن الطبيعة الخارجية، أو جعله الخارج (الآخر الإنساني ضمناً) في إزاء الذات، وسيشكل مقدّمة، كما سنرى، لنبد الطبيعة الإنسانية نفسها.

وإذا ما كان موقع الإنسان من نظرية بعينها يتحدّد بمقتضى المثال الأعلى الذي تجعله لنفسها، فإنَّ النقلة الديكارتية تتموضع في إطار النظريات التي احتكمت إلى مثال أعلى عقلانيّ - بالمعنى الذي مرّ. وما يعنينا هنا هو، أولاً، ما يرتبط بـ«تعريف» الطبيعة البشرية بمقتضى ذلك، وثانياً، ما يرتبط بأدوات معرفة الطبيعة البشرية بعد انتقالنا إلى عالم معرفي مغاير تماماً. وهذا ليس بمنفكّ عن المسألة الأولى، فقد كانت تجزئة العلوم مقدّمةً لتشظية الذات الإنسانية بحيث تضمحلّ الطبيعة مع اضمحلال كلّ ما يعطي الذات تماسكها. ومن هنا، كان أن قامت بعض التيارات الفلسفية التي تدرج في مفاعيل النقلة الديكارتية برفض أن يكون للإنسان طبيعة ثابتة، إذ الثبات تقييد يُخلّ بالمعيارية المطلقة التي جعلت للحرية، من ناحية، وفيه «شائبة» الإلهي، من أخرى. ولا يخفى أن الارتياح بهذه «الشائبة» يحرك حقولاً معرفيةً بكاملها.

لقد ولّد تعريف الجسد والنفس على أنّهما جوهران في الفلسفة القديمة ضرورة السؤال عن العلاقة بينهما. وإذا احتدّت هذه الجوهرانية مع النقلة الديكارتية، بات لزاماً إقصاء أحدهما لصالح الآخر، لتضعض السؤال عن العلاقة إلى حدّ بات معه لغواً. وتاريخ الفلسفة بعد ديكارت، بأغلبه، تسويغ لأيّ الإقصاءين.

إنّها جوهرانية حادة بالفعل. والجوهرانية الحادة تفاقم التشيي، بخلاف الجوهرانية اللينة التي تحفظ الهويات الشخصية، مع خصوصياتها، من غير أن تحول دون سيرورة الأشياء وتفاعلها وتولدها. بل لا كلام هنا عن أشياء. كلامنا، في واقع الأمر، ينصبّ على

لحافظات وحيثيات^(٢)؛ أي لحافظات وحيثيات خاصة بالطبيعة إياها. فهل الطبيعة جوهر سيّال أم جوهر صلب - إن كان ثمّ من جواهر صلبة؟ ماذا عن خصوصياتها ولوازمها؟ هل من خصوصيات لازمة؟ وكيف تحفظ هذه اللوازم الهوية؟ أصلاً، ما العلاقة بين الهوية والطبيعة؟

على ما في هذه الأسئلة من همّ أنطولوجيّ، فإنني أجدني مأخوذاً بأبعادها الأخلاقية - بالمعنى التأسيسي للأخلاق. وستتضح لك ما أريد. وإذا تحرّرت شيئاً ما، من الالتزام بإجابات - في استغلال (صارخ كما العادة؟) لمساحة الافتتاحية - فإنّ المحفز على تكييف السؤال هو السؤال عنه. إذ الطبيعة مبعث على السؤال، بل لعلّ السؤال أكثر أشتائها ذاتيةً. و«السؤال المهاجر»^(٣) أبلغ فعلاً في الإنسان من اليقين البتّي. فلنلاحق الطبيعة في أسئلتها. فإنّها مصبغة بخليط من التقييد والإطلاق، من ثوابت ومن مغادرات. فما هو الثابت، وما الذي يغادر؟ أو ما الذي يلزم، وما الذي ينزع نحو المغادرة؟ وماذا يترتب على المغادرة؟ هل الذات، في الطبيعة، تنحصر بما لا بدّ له أن يلزم، أم إنّ الذات - حتّى الذات - من السبولة بحيث لا يضيرها لو غادرتها ما كان، في وقت من الأوقات، ذاتيها؟ فما مساحة الحركة فيها؟

ولعلّ الثابت في الطبيعة الإنسانية أنّها سيّالة، متحرّكة؛ يقول الملائ صرّاً:

النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، ولأجلها درجة معيّنة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كلّ له مقام معلوم، بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة، وما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته، وعسر فهم هويته^(٤).

فإذا كان الإنسان أكثر الأشياء حركةً، هل نستغني فيه عن بُعد إلهيّ؟

من الواضح أنّ للإنسان خصوصيةً. فهو (أولاً) في حركته، قادر على تفعيل ذاته، وفي غير اتجاه؛ إنّ الإنسان إذا ما استشعر في نفسه نزوعين، هما الغاية في الخلاف والتضادّ - وهو يستشعر من نفسه ذلك - فإنّه يجد في نفسه القدرة على تحقيق أيّهما. فما كان قادراً على أن يفعل في نفسه من المنازع ما هو بهذه الدرجة من الاختلاف فهو إلى الإلهيّ أقرب.

(٢) انظر افتتاحيتنا للعدد ٢١، «عودة المتأفّيزيقا».

(٣) انظر، شفيق جرادي، «الدين والفلسفة والسؤال المهاجر»، مجلّة المحجة ١٢ (٢٠٠٩): الصفحات ٨٩ إلى ٩٤.

(٤) نقلاً عن، حسن بدران، «المسارات الكلّية في قراءة الطبيعة الإنسانية»، هذا العدد.

ثَمَّ (ثانيًا) هو صاحب وجهة. فإذا كان النزوعُ، على سعة، وتفعُّله، ممَّا يختصُّ به، فإنَّ تحديد الوجهة على عاتقه كذلك. وهو مزوّد بأدوات التوجّه في قبالة كلّ ما يحاول أن يشظِّيه، أو أن يجعله ساكنًا عند وجهة لا تليق به، والحال أنَّ الوجهة التي ينبغي أن تلائمه، أو تلائم طبيعته، هي الوجهة التي تأتي كلّ سكونيّة. وفي واقع الأمر، فإنَّ الفطرة، في كثير من الأدبيات الإسلاميّة هي هذه، أي التوجّه نحو المطلق، وإباء السكونيّة المُعدّة.

لذا كان الإنسان متوجِّهًا بالضرورة. وأريد من التوجّه الفعل، بل الفعل الذي يحدّد الهوية ضمن جهة التقييد في الطبيعة. الطبيعة، إذاً، هي (١) ملاك التوجّه، وهي (٢) المصیغة بمقتضيات التوجّه. وعلى هذا، لعلَّ الخيال أكثر فاعليّة في تكوين التوجّه من العقل. فالعقل يهذب، والخيال يُطلق ويفسح. والجدل، الذي يوزّق كلّ سؤال عن الطبيعة، هو الجدل بين التهذيب والإفساح. بما يفعل قابليّات الطبيعة، ويعيّن هويّتها، أي ما تستقرّ عليه الذات استقرارًا معتدًّا به. فهما (التهذيب والإفساح) من عناصر الطبيعة من حيث هي مقيّدة من جهة، أي محكومة للملاكات، ومطلقة من أخرى، أي مطلقة في وجهتها. ولا تخفى محوريّة الإرادة في تفعيل ما ينفّث عليه الخيال، ويهذب العقل (ولا نحصره هنا بالعقل الأداني). كما لا تخفى محوريّة الشعور في تلمّس مسارات الاكتمال والتفعل، والتحفيز نحو مواصلة المسير.

فالمسير نحو المطلق لا يتصوّر فيه الوصول. إنّه وجه الله، بالعبارة القرآنيّة، الذي يَهْلِك كلّ شيء، إلّا^(٥). الوجهة، إذاً، وجه الله. ووجه الله هو الإنسان الكامل، أي الطبيعة البشريّة التي اكتملت، فصارت إلهيّة؛ تفعل فيها الإلهي الكامن إلى أبعد مداه فظّهَر. ولأنّه مطلق فإنَّ أبعد مداه ليس غاية مداه. وإذا كانت الأشياء تُعرف بالوجه، فالله، إذاً، يُعرف بالإنسان، ولذلك خلقه؛ لأنّه ذاك المتحرّك بالسؤال - بسؤال «أألسْتُ»^(٦) - المتوجّه نحو أبعد مديات الـ«بلى»، مخلّصًا إياها من كلّ ترديد مبعثه الـ«لا» التي تريد تأكيد الذات، أي الطبيعة في بعض مستقرّاتها، في مقابل الوجه، أو الوجهة، أي الطبيعة في أبعد مداها.

الله ظاهر في كلّ الأشياء. لا خلاف. المراد هنا أنّ ظهوره في الإنسان هو الأكمل، لأنّه ظهور لكلّ أسمائه. فهو ظهور على حدّ الاستواء، بتعبير الملام صدر^(٧).

(٥) سورة القصص، الآية ٨٨. ولأنّه في مثل هذا الموضع، فهو صاحب الوجهة - هو «الوجه عند الله» - فهو بالتالي صاحب الشفاعة، أي هو باب الخلائق إلى الله.

(٦) انظر، سورة الأعراف، الآية ١٧٢؛ ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

(٧) صدر الدين محمّد الشيرازي، المظاهر الإلهيّة، تحقيق السيّد جلال الدين الآشتباني (قم: دفتر تليغات،

بمحدّدًا، إذا. ليس الكلام في أشياء استقرّت على جوهرية حادة. بل الكلام في حيثيات، في مراتب، أي إنّ العلاقة بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية مَصيغة بالتسانخ بينهما. وإذا أقرّينا بهذا التسانخ، دون إحلالهما مرتبة واحدة، فإنّا نخرج من عدد من الإشكالات المرتبطة بالسؤال عن العلاقة.

ولقد حاولنا قراءة مفردات العلاقة (الوحي والإيمان تحديداً) في عدد من سابقين، فلا أكرّر. إلا أنّ المرء ليلحظ أنّ سيّالة الطبيعة البشرية، في إبانها قبض «العقل الأداتي المنهجي» عليها، تفتح تحدياً معرفياً، وفي كلّ تحدّ فرصة إذا ألهمنا صبراً كافياً. فالسؤال، مثلاً، عن الوحي، بالصيغة الذي يُسأل بها، أي عن إمكان العلاقة بين المطلق – ترد مفردة «المفارق» في العادة، وهي أكثر إشكالية – والمحايث (المتزمن إذا ما صحّ الاجترار)، هو سؤال شبيه بالسؤال عن العلاقة بين الجسد والروح بعد إقرار جوهرية كليهما الحادة. هو سؤال مردود بمجرد إقرار التعريف. ثم إنّ المطلق، إذا ما أراد التواصل مع المتزمن، أليس هو من جعله في زمنيته؟ أفلا يرى أن استيعاب المتزمن لرسائله التواصلية هو استيعاب مَصيغ بمقتضيات التزمن؟ وهل من سبيل آخر؟ إذا ما جوهرنا الزمنّي، في مقابل المطلق، بالحدة التي صبغت فكرنا طويلاً، فلا سبيل إلى ذلك. أمّا إذا ما نظرنا إليه في سيّالته، وحرّكه المنفتحة على قابليات الصعود والنزول، فإنّ إطار التعارض ينحلّ لصالح جدليات التكامل.

تكمّن الخطوة الأولى، إذا، في نبذ كلّ معيقات التوجّه. أمّا الثانية، بطبيعة الحال، فتكمّن في تهذيب قابليات تشخيص الوجهة. فنحن محكومون بالاختيار – كان سارتر محقّقاً. أمّا اختيارنا، فيضعنا على مسار التشبّه بالوجهة (التخلّق بأخلاق الله). وأمّا «التوجّه» الأصلي فينا، فيزودنا بالخميرة التي تجعل التخلّق ممكناً.

نصل، إذا، إلى محورية الأخلاق لأنها تختطّ مسارات حركة المغادرة والحلول. ولئن كانت هذه الحركة مطوية في النفس (الإنسانية)، فإنّها ليس بمقطوعة الصلة بالخارج. بل الخارج يعمّ النفس الإنسانية وما سواها. وإنّما نأخذ النفس بمعزل عن خارج لمقتضيات الاعتبار المنهجي، فلا ينبغي لنا أن نشيئ هذه القسمة إثر ذلك. فالفضائل التي هي مراتب الحركة الأخلاقية الإنسانية تحاكي الأسماء المبثوثة والمتغلغلة في كلّ ثنايا الوجود، بحيث يستحيل الكلام على انفكاك للبعد الأخلاقي عن الوجود العام، أو الوجود الخاص (الإنساني).

بعبارة صدرائية، مجدداً،

اعلم أن الله اسم للذات الإلهية باعتبار جامعيتها لجميع النعوت الكمالية، وصورته الإنسان الكامل، وإليه أشير بقوله، صلى الله عليه وآله، «أوتيت جوامع الكلم» [١]. والرحمان هو مقتضي الوجود المنبسط على الكل بحسب ما يقتضيه الحكمة، والرحيم هو مقتضي للكمال المعنوي للأشياء، بحسب النهاية [٢]...، فمعنى بسم الله الرحمن الرحيم: بالصورة الكاملة الجامعة للرحمة الخاصة والعامة، التي هي مظهر الذات الإلهية، وإلى هذا المعنى أشار النبي، صلى الله عليه وآله، بقوله: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، لأن مكارم الأخلاق محصورة في الحقيقة الجامعة الإنسانية^(٨).

تتجلى هذه الحقيقة كقائض في الطبيعة الإنسانية المتفعلة في الدرجات الوجودية المختلفة، كتجليها في الوجود الخارجي. إلا أن الإنسان يتميز بجامعيته التي بها استحق الخلافة. وطبيعته تقتضي التوجه نحو هذه الجامعة، بل لعلها التوجه عينه. وعليه، فإننا نقرأ في كلام الملام صدرًا، بوضوح، الجمعية العضوية التي تربط الوجود بعبءه ببعض، مع لحاظ المحورية الخاصة للإنسان. وكذلك نجد أن النبي، صلى الله عليه وآله، بما أوتي من جامعية، فإنه بعث ليستحث الحركة نحو الجامعة الكامنة في النوع البشري.

لا غرو، إذاً، أن تحار العقول في طبيعة الإنسان، وأن تذهب بها المشارب بعيداً في كل اتجاه. وإن كان كل اتجاه يعبر عن بُعد أصيل في الإنسان، إلا أن الاتجاه القادر على محاكاة - ولا أقول إحاطة - الجامعة الإنسانية مخفي في ثنايا السؤال الإنساني القلق أبداً. بل إن الاتجاه العام قد فرض قراءةً أحاديةً على الإنسان تقصي كل إحالة على المقدس، وتستثني الإلهي. وفي زمن المراجعات، تمثل مقولة الطبيعة البشرية فرصةً لصياغة كبرى تتعلم من الإقصائيات المتقدمة وتفتح على التقليد. فلا نراوغ عمومية المفردة وإبهامها - وهذا متأصل فيها - بالإجابات النهائية. وإن كان لا بد من تلمس المفردة في مفردات من قبيل الهوية، والشخص، والذات، والنفس، والعقل، والروح، والانا، فلنراجعها كلها على ضوء المنسحق الفكري الراهن.

مع العدد

يلج شفيق جرادي مبحث الطبيعة بمعاينة هوية القلب الإنساني الذي تتنازع وجوهه المتعددة، فلا تستقيم إلا عند إنسان الدهر، صاحب القلب البرزخي، والرؤية التوحيدية. ومن منطلق فلسفي إسلامي جامع، كذلك، يعرض وليام تشيتيك لإشكالية تغييب الطبيعة

(٨) المظاهر الإلهية، مصدر سابق، الصفحتان ٨٥ و٨٦.

البشرية، ويقترح التوحيد كصيغة تأملية تعين على فهم الإنسان، على سعة. ويقترح سمير خير الدين، بعد المقابلة بين مفردتي الطبيعة البشرية والطبيعة الإنسانية، أن تتوسل الإنسان لفهم الطبيعة، في تعارض مع المقاربة التقليدية التي تجعل فهم الطبيعة مقدمة لفهم الإنسان. ويعترض حسن بدران على تغييب الحقيقة الوحيانية التي تصرّ على طينية الإنسان في عين إصرارها على رفعة مرتبته. ويرى أن تغييب أي بعد من أبعاد الكائن البشري يجعل الإخفاق في فهم طبيعته لازماً.

أمّا السيد حسين نصر، فيجعل مقابلة بين الإنسان، بمعناه التقليدي، أي بما هو رابط بين الأرض والسماء، والإنسان الذي اصطنعه التنوير على ركن القطيعة مع السماء. ويرى أن طمس الصبغة الإلهية في الإنسان لا بد أن يترك أثره على العالم كله لما لهذا الإنسان من محورية فيه. وإذا تستعرض أن ماري شيمل القراءات الصوفية التقليدية لحقيقة الإنسان، ولمدخلة الشيطان إليه، فإنها تقف على خصوصية الإرادة الإنسانية وقابليات الخير والشرّ عنده.

في المقالة السابعة، يتقدّم عليّ يوسف بقراءة للطبيعة البشرية كما هي حاضرة عند مدرّكها، محاولاً إقامة علاقة رابطة بين أبعادها المتبدية. وبعدها يتناول مهدي مهريزي مسألة تضمّن الخطاب الإلهي للإنسان نحواً من القراءة المجازية في سردياتها القصصية، كمقدمة لفهم أبعاد قصة خلق آدم في القرآن، وبما لها من تداعيات على فهم الطبيعة الإنسانية.

أمّا ماري ميدجلي، فتشرع من الإشكاليات التي اعترت فلسفة الأخلاق جرّاء الاختزالية الفكرية الحاكمة لتصرّ على وحدة الفاعل الإنساني في كلّ حكم أخلاقي. وفي مقالة حول المدرسة التفكيكية، يدرس موسى ملايري تداعيات القول بمادّية النفس على فهم الهوية الإنسانية.

وختاماً، يعرض مورييس بلوخ لأسباب فقدان علم الإناسة لموضوعه، أي الطبيعة البشرية، والأثر المترتب جرّاء ذلك على فهم الطبيعة نفسها.

والحمد لله كما هو أهله

محمود يونس

عرش الروح وإنسان الدهر

شفيق جرادي^(١)

القلب حقيقة سيّالة، يصعب استقرارها على حال، إذ تبدّل حسب مظاهر الشؤون الإلهية، فتبقى في تنامي من الحركة في الأعراض السلوكية الكاشفة عن حركة في جوهر المعنى الإنساني، أي اللبّ. وفعالية القلب هذه هي التي تولد هوية الإنسان، لأنها تمثّل الطبيعة التي تشكلت لديه بفعل تأملات الذات، واستطالات الفؤاد المعرفية، وتبصّرات القلب في الواقع. فالقلب له وجه نحو البدن (الطين)، ووجه نحو المعنى الكلّي للنفس الناطقة، ووجه نحو الفرد بهويته الشخصية، ووجه متقل بنور الله. أمّا الإنسان الدهريّ فهو صاحب القلب الرزخيّ، الجامع بين الروح والطين، وصاحب الرؤية التوحيدية، الممتلك نعمة المعرفة الفطرية والتكليف الإلهي.

المفردات المفتاحية: «دعاء عرفة»؛ الإنسان الدهريّ؛ الطبيعة الإنسانية؛ القلب؛ الفؤاد.

حينما يكون الكلام في الإنسان، تحتشد الهواجس والأسئلة، ويستحكم القلق، وعندما تنظّر إليه بما هو واقع في محيط أوسع عبّر عنه الدين، فأت أمام حيرة ولغز ما زال الساعون لفكّه يتوالون بتقديم المحاولات. الإنسان ذات تبحث عن هويّتها بين وجوه تتصل به كلّها اتصالاً جوهرياً، وعنه تصدر. هنالك وجهه المتشاكل نحو الأرض والطين، وهنالك وجهه المشدود نحو المطلق المفتوح على ما يتجاوز الحدود والنهائيات. فيه وجه الزمن واللحظة، وفيه وجه الدهر والأبدية. إنه كائن الذات القابلة لكلّ تقلّب وانقلاب. فيه أودع القلب الروحانيّ، أو قل: مستودع الرحي وعلم الأسماء الإلهية.

وعند القلب الخبر اليقين، كما عنده انزلاقات الطبع والهوية، وانزياح المعنى والدلالات والمشاعر. هذا القلب الذي هو محور التلاقي بين الروح والبدن والنفس. صحيح أنّ الأدبيات الإسلامية انطلقت في تعريفه بالكتلة المادية الصنوبرية، لكنّها شقّت غباب المعنى عند كلّ

(١) مدير معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت.

محطة جديدة في التعريف، إذ وسّمته مرةً بعرش الروح، وأخرى أسمته عرش الرحمن، وثالثةً نعتته بحصن اليقين على مراتب اليقين التصديقية الموصولة بالعلم والعين والحق. هذا القلب، من حقنا أن نسأل عن موقعه من الإنسان وذاته، وعن دوره في تبيان حقيقة الطبيعة البشرية. وحتى لا يذهب الخيال بعيداً، فالسؤال عن الطبيعة البشرية لا يعني الطبيعة المادية وحدها، بل هو يلحظها ليتجاوز نحو الطبع تحديداً، وعلاقة الطبع بالمزاج، أو ما أسمى عند الفلاسفة والطب القديم بالأمزجة الأربعة. ثم ما هي انعكاسات هذا الطبع في السلوك الإنساني؟ وإذا كانت هذه هي الحدود التي رسمها علم النفس الحديث لنفسه في دراسة الطبيعة، فمن حقّ مبحث الطبيعة في الأديان أن يمتدّ للسؤال عن منشأ الإنسان، ولم كان؟ وما هي مكوناته الوجودية؟ وتمّ يتشكل من حيث الجوهر والأعراض؟ وكيف يتمحور حول نفسه وينفسح في ميادين امتدادات الغيب والروح والعالم؟ أين هو من الله؟

الطبيعة المقصودة بالسؤال، إذاً، هي الذات. وماذا يمثل القلب بالنسبة إلى الذات الإنسانية؟ وهل اتفق علماء المسلمين على ما قاله العلامة الطباطبائي في الميزان من أن «القلب هو الإنسان بمعنى النفس والروح»^(٢)، وليس مجرد «العضو المدرك في البدن»^(٣)، إذ باستمراره يستمر الإنسان، مما يعني أن «مبدأ الحياة هو القلب»^(٤)، بل وإن «الآثار والخواص الروحية كالإحساسات الوجدانية مثل: الشعور، والإرادة، والحب، والبغض، والرجاء، والخوف، وأمثال ذلك كلها للقلب بعناية أنه أول متعلق للروح»^(٥).

ولا يقتصر العلامة عند هذا الحدّ، بل يعتبر كلّ نسبة للقلب إلى الصدر أو الإدراك أو النفس أو غيره، إنما هي من باب المجاز، أما القلب فهو الروح بلحاظ سريانه في كامل ذات الإنسان. ولهذا السبب ورد أحياناً التعبير عنه بمعنى أو بمفردة العقل ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^(٦).

القلب ما يعقل به الإنسان فيميّز الحقّ من الباطل والخير من الشرّ والنافع من الضارّ، فإذا لم يعقل ولم يميّز فوجوده بمنزلة عدمه إذ ما لا أثر له فوجوده وعدمه سواء^(٧).

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، تصحيح وإشراف حسين الأعلمي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٧)، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) سورة ق، الآية ٣٧.

(٧) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٨، الصفحتان ٣٥٩ و ٣٦٠.

الإشارات، هنا، توجهت إلى جملة أمور منها:

١. إعطاء القلب تعريف العقل ودوره من التمييز بين الصحيح والفساد.

٢. ربط حقيقة الإنسان بما يعقل مما يوقر في قلبه.

٣. الحكم على بطلان أثر العقل والقلب بانعدام حقيقة معنى الإنسان.

بل إِنَّ القلب صبغة الإيمان ومائزته عن الكفر، والطهارة من الرجس، والبصيرة من العمى؛ ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ رَجْسًا إِلَى رَجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾^(٨)، ﴿وَمَنْ يَرُدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَانَمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٩).

من هنا، فإن معرفة القرآن والوحي والكلام الإلهي تتوقف على انفتاح القلب ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذُكِرْتُ بِرَبِّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَكِنْ عَلَى أَذْبَانِهِمْ نُفُورًا﴾^(١٠)، وهو معراج إيمان المؤمن، ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَرْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ﴾^(١١). وهذه الفعالية للقلب هي التي تولد هوية الإنسان بمعناها الديني أو الانتمائي العام، لأنها تمثل الطبيعة التي تشكلت لديه بفعل تأملات الذات وتبصرات الواقع الخارجة من القلب والمؤثرة فيه. وإذا كان القلب هو مائز هوية عن هوية، فهذا يعني أن من الصحيح أن نعتبره عين الذات، وبأقل التقادير أن ننسبه لجوهر الذات الإنساني.

وقبل أن ندخل عتبة القلب في رسم ما تناولت القراءات الإسلامية، وفيما نجده عند النصوص الإسلامية الأساسية، بوذي أن أتوقف عند ملاحظة أثارها لدي مقاطع «دعاء عرفة» للإمام الحسين عليه السلام، وهي تتحدث عن الإنسان وطبيعته بلغة تختلف عن كل لغة درست الطبيعة الإنسانية.

إنَّ إنسان الحسين، حسب مقاطع «دعاء عرفة»، هو «الإنسان الدهري»، الذي ننظر إليه خارج المنهج أو المناهج المتأيزيقية المعهودة، التي تبني قواعدها النظرية، ثم تقوم بإسقاطها

(٨) سورة التوبة، الآية ١٢٥.

(٩) سورة الأنعام، الآية ١٢٥.

(١٠) سورة الإسراء، الآية ٤٦.

(١١) سورة الفتح، الآية ٤.

على هذه المسألة أو تلك.

الإنسان الدهريّ هو ذاك الواقف هنا، في هذا المكان ولا يحده مكان، وفي هذه اللحظة، ولا تحجبه اللحظة عن امتدادات الدهر والأبدية. إنه الساعي لمعرفة نفسه بعين قلبه البرزخيّ الجامع بين الروح والطين، بين النفس الإلهيّ والبدن الطبيعيّ.

الإنسان الدهريّ في «دعاء عرفة»

من أين أتيت؟ وكيف كان المسار في عين القضاء والقدر والمشيئة الإلهية؟ ولماذا كنت الآن؟ وبالتالي من أنا؟ وإلى أين أتجه؟

أسئلة الذات والمصير التي تخرج من القلب ووجدان الذات عند كل من فكر وتدبر. قد تبقى أسيرة السؤال واللحظة، بل أحياناً الواقعة التي تحاصرنا فتخنق فينا كل انبساط الروح وانسراح الصدر، واقعة لحظة تموضع عندها بفلسفة ومنطق وضعي لا تعنيه إلا أرقام خيال الضرورات، مما جعل الإنسان عنده ابن المعادلة المفترضة. إنه ابن الآن والشئ، تلو الشئ، كل المعاني شئ هو الآن، أو نذريه في العاصفة ونلقمه بطن وحش الغفلة والتناسي. وقد يتحوّل فينا السؤال إلى روح مهاجر بين عالم وآخر. عالم سلطانه عرش الروح، وهل عرش الروح إلا القلب المفتوح على كل وجود وحقيقة، ذلك أن من طبيعة الإنسان في أطروحة «الإنسان الدهريّ» أنه جامع العوالم والمراتب والحقائق، وما قبله إلا عرش الروح المنبسط في سلطانه على كل تلك المجامع. وهذه النتيجة تستقر في الوجدان، حسب «دعاء عرفة»، بمقتضى الحمد على رؤية بناها الداعي لوجوده الممتد من «الآن» إلى كل حين قبليّ وبعديّ. فهو عندما يقول: «الحمد لله الذي ليس لقضائه دافع ولا لعطائه مانع»، يربط المعرفة بأمر روحيّ تعبّر عنه لغة الأدبيّات الإسلامية بالحمد.

فالحمد معرفة روحية قلبية يتوجّه فيها المرء إلى مصدر وجوده حصراً؛ الذي هو الله هنا، فيشني عليه ثناء معرفة به وبجزيل عطاياه. وبمقدار ما يزداد المنسوب الكيفي للمعرفة الوجدانية القلبية، بمقدار ما يحصل الترقّي الروحيّ الوجوديّ في شهود الحامد (العارف) ومراتبه الوجودية، بحيث يصبح كالمطلع، أو مطلعاً على سرّ القضاء والعطاء الإلهيّ؛ أي كأنما قد أشهده الله من تبصره بوجوده «الآن» خلقه، بل أمر خلقه. فيشاهد بقلبه حقائق إيمانية أشار إليها الدعاء من مثل: «فطر أجناس البدائع، وأتقن بحكمته الصنائع، لا تخفى عليه الطلائع، ولا تضيع عنده الودائع». إنه شهود لا يستغرق بالذات الإلهية، بل بهذا

الخلق المفتوح على مصدر حقيقته وسره، والذي لا تراه إلا عين القلب عند صاحب الرؤية التوحيدية؛ «الإنسان الدهري». إنها معرفة قلبية تتحرك حركة دائرية من جانب وجه الخليفة إلى عالم الأمر، ومنه إلى المآل «اللهم إني أرغب إليك وأشهد بالربوبية لك مقررًا بأنك ربي وأن إليك مردي ابتدأتني بنعمتك قبل أن أكون شيئًا مذكورًا».

التوجه إلى الله منشؤه عند العارف الرغبة؛ بمعنى الحب، والإقرار؛ بمعنى اليقين المورث للاطمئنان، بل عين الطمانينة. فيرى العارف بمقتضاه ذاته الممتد بوحدة متصلة بين المبدأ والمآل. وهو ما يورث معرفة بصنوف النعم والآلاء التي تستوجب الحمد بدءًا من مرحلة «الوجود العلمي»، حيث كان حقيقة لم تتمثل بمصاديقها بعد، «قبل أن أكون شيئًا مذكورًا»، إذا، حيث كنت شيئًا إلا أنه غير مذكور. لتكون رحلة الإنسان الدهري، أو إنسان الدهر، تراثًا، ثم نورًا ساكنًا في الأصلاب، آمنًا من ريب الأزمنة بلطف العناية الإلهية، حتى تتكفله الرحمة الربانية وليدًا في دولة الحق وأمة الإيمان والهداية، كل هذه العناية يراها إنسان الدهر الآن من نقطة الزمن المتصل والممتد بكافة الأبعاد ليتوجه من محور الإنعام إلى مقصد النعمة ومصدرها؛ من عقل القلب البياني قائلًا: «فتعاليت يا رحيم يا رحمن، حتى إذا استهلكت ناطقًا بالكلام أنمت علي سوابغ الإنعام وربيتني آيدًا في كل عام حتى إذا اكتملت فطرني واعتدلت مررتي أوجبت علي حجتك».

إن أعظم ما يمتلك قلب أهل الحمد، من أصحاب رؤية «الإنسان الدهري»، هو نعمة المعرفة الفطرية، والتكليف الإلهي للإنسان الهادف إلى تقدير كونه مُستخلفًا في الأرض ليرعى شؤونها وشؤون أهلها، مع كل ما يقتضيه هذا التكليف من خصائص الكرامة وتحمل المسؤولية والإرادة الحرة الخلاقة. هاتان النعمتان اللتان تستوجبان مستوى من الوعي والحضور القلبي لذلك الوعي، ومن ذلك:

١. «ألهمتني معرفتك»؛ والمعرفة الإلهامية هي إدراك معرفي قلبي؛ بمعنى أنه يستوعب تمام الكيان الإنساني الذي يتأثر بالمعرفة ويؤثر في السلوك.

٢. «روعتني بعجائب حكمتك»؛ إذا كانت انطلاقة الفلسفة التقليدية، ومنها الأرسطية تحديدًا، تقوم على فعل «الدهشة»، فإن المعرفة المسؤولة هنا، تقوم على إحساس «الروعة» المورث للخشية والمتملك بالقلب، ومنه إلى سائر ما يتصل به من جوارح وجوانح وقوى نفسانية.

٣. «وأيقظتني لما ذرات»؛ اليقظة هي استفاقة على حقائق الخلق، لا تقوم إلا بالتأمل والتبصر والتدبر، وكلها أفعال معرفية قلبية تتصل بالموجودات، ليكون القلب عند

الإنسان الدهري متوحدًا بحقائق ما يحيطه من الكائنات وحياة الكائنات.

٤. «ونبتهني لشكرك»؛ التنبيه إشارة رمزية تنقل ذات العارف من الغفلة إلى الذكر؛ أما الشكر، فهو حسب الدعاء الأول من الصحيفة السجادية للإمام زين العابدين عليه السلام، سرّ الوصول إلى رتبة الإنسانية. وهنا، صلة القلب من وجه الرغبة نحو المقدّس المتسامي بعد أن أشار إلى الوجه الأول الذي يلحظ بوجهه الخليفة وما ذرأ الرحمن.

النتيجة بعد ذلك، «أوجبت عليّ طاعتك وعبادتك وفهمتي ما جاءت به رُسُلك ويسّرت لي تقبّل مرضاتك، ومننت عليّ في جميع ذلك بعونك ولطفك»؛ فالواجب إذاً، مبنّي على الحقّ الذي ناله القلب، والعبادة درب اكتمال ذاتي يؤقّل المرء لنيل رتبة المسؤولية الكونية في الأرض (الاستخلاف). وفهم ما جاء به الرسل، ليس مجرد فهم حرفي لأنظمة وقوانين، بل هو فهم معرفي بالسرّ، وعشق سرّ الذات لسرّ القضاء والعطاء. وهنا، يكون الاطمئنان بعد التصديق، عبر إحساس القبول والرضا والمنّ والعون واللفظ الإلهي. إنّه اطمئنان قائم على معرفة حقيقة تستوجب دوام الشكر،

وأنا أشهد يا إلهي بحقيقة إيماني وعقد عزمات يقيني وخالص صريح توحيدتي، وباطن مكنون ضميري، وعلائق مجاري نور بصري وأسارير صفحة جبيني أن لو حاولت واجتهدت مدى الأعصار والأحقاب لو غمرتها أن أؤدي شكر واحدة من أنعمك ما استطعت ذلك إلا بمَنكَ الموجب عليّ به شكرك أبداً جديداً.

وهذا النحو من العرفان هو الذي يولد الإيمان القلبي «أشهد بجهدي وجدي ومبلغ طاقتي ووسعي، وأقول مؤمناً موقناً الحمد لله».

ومن هذه النوازع الفطرية القلبية، والجهد الروحي للقلب، يصوغ إنسان الدهر رؤيته نحو الشخصية التي يطمح إليها والتي يعتقد أنها تمثل نموذج حقيقة الإنسان. وذلك حينما يقول الإمام الحسين عليه السلام بنفس الدعاء:

اللهم اجعلني أخشاك كأنّي أراك وأسعدني بتقواك ولا تشقني بمعصيتك وخر لي في قضائك وبارك لي في قدرك حتّى لا أحبّ تعجيل ما أخرت ولا تأخير ما عجلت، اللهم اجعل غناي في نفسي، واليقين في قلبي، والإخلاص في عملي، والنور في بصري، والبصيرة في ديني، ومتعني بجوارحي.

محور هذه الشخصية مضامين القلب من خشية الله، وتقوى إيمان، ويُعد عن الرذيلة،

وطموح يذهب نحو الخير، وذات لا تقهرها الظروف، فلا تطلب تأخير ما استعجل ولا تعجل ما تأخر، أما العناوين المركزية لهذه الشخصية فهي:

١. الثقة الكاملة بالنفس الممتدة بصلتها مع الله «وغناي في نفسي»، ولا يمكن بناء مجتمع وحضارة إنسانية دون هذا الغنى في النفس.

٢. الثبات في المواقف النابعة من الاجتهاد في تحصيل «اليقين القلبي».

٣. الكدح في العمل على قيم من الإخلاص.

٤. الوعي في معرفة المحيط والواقع الذي يعيشه الإنسان، «النور في بصري».

٥. امتلاك الرؤية النافذة في تشكيل نظام مستقيم للحياة «البصرة في ديني».

٦. الالتفات لحفظ البدن واستعماله في نشر الرحمة والخير «متعني بجوارحي».

يبقى وجود مميزات يبنى الإنسان الدهر ذاته وقلبه الفاعل في الحياة عليها، وهي تشكل البعد الأعظم في فعاليات القلب التي بموجبها تتغير أي ذات عن أخرى.

إنها خصائص المعرفة القيومية لله على القلب،

متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً. إلهي أمرت بالرجوع إلى الآثار، فارجعني إليك بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار حتى أرجع إليك منها كما دخلت إليك منها، مصون السر عن النظر إليها، ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها، إنك على كل شيء قدير.

يمثل هذا القلب، الحاضر فيه الله، «لم يسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن اللين الوادع»^(١٢)، يتحوّل الحضور في آثار الموجودات والكائنات الكونية من مجرد وجود منفعل، إلى وجود فاعل خلاق مصون عن اقتصار النظر إلى تلك الموجودات، بل هو يرتفع بها بهمة لتسمو بسموه وقدرته المتكئة على التقدير وحده سبحانه.

وحينما نتحدث عن مثل هذا القلب، ينبغي أن يكون واضحاً أنه صنف من القلوب، وليس كل قلب كذلك، وإن كان كل قلب قابل ليكون على هذه الخصائص. ما يفرض أن نبحث في أصناف القلوب حسب النص الديني.

(١٢) انظر، أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة)، الجزء ٣، الصفحة ١٥.

إلا أنه وقبل الدخول في فقرة جديدة من هذا الموضوع، أختتم بما تمتلكه شخصية صاحب هذا القلب من مميزات وقيم عند إنسان الدهر، حسب «دعاء عرفه»، وما اختتم به الإمام الحسين عليه السلام:

١. «إلهي كيف أخيب وأنت أمني، أم كيف أهان وعليك متكلي».

٢. «كيف أفقر وأنت الذي بجودك أغنيتني».

٣. «تعرفت إلي في كل شيء، فرأيتك ظاهراً في كل شيء».

تعريف القلب وتنوعات أسمائه

أورد صاحب معجم مقاييس اللغة في تعريف القلب:

القاف واللام والباء أصلان صحيحان: أحدهما يدل على خالص شيء، وشريفه، والآخر على رذ شيء، من جهة إلى جهة.

فالأول القلب: قلب الإنسان وغيره، سمي لأنه أخلص شيء فيه وأرفعه، وخالص كل شيء وأشرفه قلبه^(١٣).

أما الثاني، اللب، فهو عنده «أصل صحيح يدل على لزوم وثبات، وعلى خلوص وجودة»^(١٤). وعنده، أن الفأ يدل «على حمى وشدة حرارة»^(١٥)، و«الفؤاد، سمي بذلك لحرارته». ولهذا المعنى، ذهب صاحب كتاب مفردات ألفاظ القرآن إلى أن «الفؤاد كالقلب»، لكن يقال له فؤاد إذا اعتبر فيه معنى التفؤد، أي التوقد»^(١٦).

أما حول القلب فهو: «قلب الإنسان أي صرفه عن طريقته [...] وقيل: سمي به لكثرة تقلبه، ويعبر بالقلب عن المعاني التي تختص به من الروح والعلم والشجاعة»^(١٧)، وعنده

(١٣) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، الجزء ٥، الصفحة ١٧.

(١٤) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١٩٩.

(١٥) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٦٩.

(١٦) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الطبعة ١ (دمشق: دار القلم، ١٩٩٦م؛ بيروت:

الدار الشامية، ١٩٩٦م)، الصفحة ٦٤٦.

(١٧) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨١.

أَنَّ اللَّبَّ هُوَ «العقل الخالص من الشوائب، وسمي بذلك لكونه خالص ما في الإنسان من معانيه، [...] وقيل: هو ما زكى من العقل»^(١٨).

ويمكننا أن نخلص من تعريفات القلب هذه، وما يرتبط به، أنه ما خلص ورفع من حقيقة الإنسان، وهو يشير، رغم ما فيه من قابلية للتبدل والتغير، إلى طبيعة الإنسان المتبدلة في هويتها، إلا أنه إذا لزم وثبت وخلص بما في عمق ذاته من الصلاح وحرارة الانتماء إلى الخير بالمعاني والمعارف، فإن هكذا إنسان عندها يسمى بـ «إنسان القلب» ﴿لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾^(١٩).

وقد استفاد صاحب كتاب التحقيق في كلمات القرآن من هذه المفردات المتعلقة بالقلب جملة معاني منها:

الفؤاد قد يطلق على القلب إذا بلغ حدّ الخلوّ والنقاء والطيب بواسطة التزكية والتصفية بحرارة الإيمان والحب والتوجه، فكأنه مشوي بحرارة الجذبة وشدة المحبة مستمرا.

﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾.

﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾.

يراد هذه المرتبة من القلب البالغ الخاص.

وقد يطلق على القلب البالغ الخالص وهو اللب المطلق - كما في:

﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أَمِّ مُوسَى فَارِغًا﴾.

﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾.

يراد القلب الساكن البالغ بعد التحول والتقلب [...] إذا بلغ حدّ السكون وارتفع عنه الاضطراب والتقلب والتحول يصير مستعدا للنظر والإدراك والتشخيص، فهو عيّل إمّا إلى الصلاح [...] أو يهوي إلى الشر [...]

[إلى أن يقول:] فإنّ الفؤاد إذا استعدّ فطرة أو بالشيء والشدة للعقل والتخيّل: يكون مسؤولا في نظره وتعلّقه وتشخيصه، وإذا كان تشخيصه على فساد وضلال فهو المطلق على النار^(٢٠).

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ٧٣٣.

(١٩) سورة ق، الآية ٣٧.

(٢٠) حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، الطبعة ١ (طهران: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، ١٣٩٣ هـ.ق.).

الجزء ٩، الصفحتان ١٠ و ١١.

فالفؤاد، إذًا، هو الطاقة الكامنة فيها حرارة المحبة والانتماء والتي قد يتولد عنها، وعن كل ما يستفيض عنها من تعقل، إمّا صلاح تشتدّ حرارته كلما ترقى ليكون نورًا وبصيرةً، وإمّا فسادًا إذا اشتدّ بجانسًا مع نار تطلع على الأفئدة، وكلاً من النار والنور من مقتضيات تلك الحرارة القلبية (الفؤاد).

أما استنتاجاته حول القلب فهي أنّ معنى

القلب المادّي الظاهريّ هو هذا العضو البدنيّ المنبع للحياة والحركة.

والقلب الروحانيّ الباطنيّ هو الروح المجرد المتعلّق بالقلب البدنيّ، وبه يتحقّق الحركة والعمل والحياة في القلب والبدن.

وهذا الروح هو النفس الناطقة المدركة المريدة، وهو حقيقة الإنسان، وهو في وحدته كلّ القوى، وجميع القوى والصفات إمّا تنشأ وتتجلّى من الروح. [...] وباعتبار القلب والتحوّلات المختلفة في القلب، يتصف بصفات كالسلامة والتكبر [...] وغيرها [...] فالقلب له معنى واحد، وإمّا يستعمل في موارد مختلفة، باعتبار تحولات عارضة له [...] فالقلب والنفس والروح بمعنى واحد، ويُطلق كل منها في مورد يناسبه ﴿وَمَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِيْ حَوْفِهِ﴾^(٢١).

من الواضح، هنا، أنّ المعاني التي استفادها حول القلب لم تقتصر على الجانب اللغويّ، ولم تترشح حصراً من النصّ القرآنيّ، بل لحظ طبيعة الفهم الذي تداولته الأدبيّات الإسلاميّة في الأوساط العلميّة الكلاميّة والفلسفيّة والعرفانيّة، والتي أغلب الظنّ أنّها وجدت في القلب رتبة برزخيّة مفصليّة في شخصيّة وطبيعة الإنسان تقع بين البدن والروح المجرد.

أما بالنسبة للّب، فإنّه اعتبره «ما يُنتقى وخلص من شيء، وهذا المعنى يختلف باختلاف الموضوعات.. وإنّه لا بدّ في موارد استعمال المادّة، ملاحظة القيدين: الانتقاء والخلوص، أي اختيار موضوع أو محلّ خالص من الشوائب». فكلّ ما خلّص أو انتقى في العقل والقلب يُسمّى باللبّ وهو الخالي من الشوائب.

وقبل أن نتقدّم بما يمكننا استفادته، علينا المرور على بعض التعريفات الاصطلاحيّة للقلب في علم الكلام والفلسفة التي اعتبرت أنّه «منبع الروح الحيوانيّ ومعدنه». وبمعنى ثان، هو «لطيّفة ربّانيّة روحانيّة، لها بهذا القلب الجسمانيّ تعلّق يضاهاى تعلّق الأعراض بالأجسام

(٢١) المصدر نفسه، الجزء ٩، المجلدات ٣٣٨ و٣٣٩.

والأوصاف بالموصوفات»، حسب الغزالي، أما بحسب السبزواري، فإنه «جوهر مجرد نوراني مدرك للكليات والجزئيات، المتوسّط بين النفس والروح»^(٢٢).

أما ما أوردته النصوص العرفانية، والتي نأخذ ابن عربي نموذجاً عنها، فقد أوردت أنه

قد ثبت أن القلب رئيس البدن، وهو المخاطب في الإنسان، وهو العقل الذي يعقل عن الله، وهو الملك المطاع الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد، وإن فسدت فسد الجسد، ألا وهي القلب».

أما عن وجوه القلب، فقال:

إن القلب على خلاف بين أهل الحقائق والمكاشفات، كالمرآة المستديرة لها ستة أوجه، وقال بعضهم ثمانية.

[...] ثم نقول: وقد جعل الله في مقابلة كل وجه من وجوه القلب، حضرة من أمّهات الحضرات الإلهية تقابله. فمتى جلي وجه من هذه الوجوه، تجلّت تلك الحضرة فيه^(٢٣).

على ضوء كل ما مرّ، أمكننا أن نختصر مؤدّى المعاني بالقول: إن القلب لفظ مشترك بين البدن المادّي الذي يبيث القدرة والحياة والاستمرار، وبين الحقيقة الباطنية للإنسان، والتي تكتمل معها معاني إنسانية الإنسان في روحه وسرّه. وإن كل القدرة والمعنوية والإحساس والمشاعر والمعرفة إنما تعود لهذا المعنى من القلب. بهذا، فإن شخص الكائن الحي، الذي هو الإنسان وشخصيته التي تميّزه عن غيره، إنما تتمثّل بالقلب الذي له وجه نحو البدن (الطين)، ووجه نحو المعنى الكلّي للنفس الناطقة، ووجه نحو الفرد بهويّته الشخصية. أما الوجه الأكثر فرادة، فهو ذاك المعبر عن الروح الموصول بنور المطلق سبحانه، الذي كلما تبدّل شأن من شؤونه سبحانه، ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(٢٤)، يتبدّل القلب حسب مظاهر الشؤون الإلهية، طالما أن هذا القلب متّجه نحو الله، فإذا ما انتكس القلب نحو البدن وعالمه، أو غل في اسوداد الطين وغرق في وحول الدنيا، كل يوم في ضياع جديد لا يلوي على شيء

(٢٢) شرح المصطلحات الفلسفية، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة ١ (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٤هـ.ق.)، الصفحة ٢٨٤.

(٢٣) نقلاً عن سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، الطبعة ١ (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ١٩٨١)، الصفحتان ٩١٨ و ٩١٩.

(٢٤) سورة الرحمن، الآية ٢٩.

وحقيقة. الأمر الذي يعني أن محور الطبيعة البشرية التي تنقل الإنسان من رتبة الحيوانية إلى الإنسانية إنما تتمثل بالقلب، وأن القلب يتطبع بطوابع متعددة حسب الوجه، الذي يلقي فيه القداسة والتسامي، أو الرذيلة ووحل الدنيا.

ومن هذا الباب، جاء حمد الإمام زين العابدين عليه السلام في الصحيفة السجادية، إذ قال: «الحمد لله الذي ركب فينا آلات البسط، وجعل لنا أدوات القبض، ومتعنا بأرواح الحياة، وأثبت فينا جوارح الأعمال».

القلب وكيونة الإنسان

من المعلوم أن الفكر الإسلامي تبنى، فيما يختص بكيان الإنسان، مسردًا خاصًا مفاده: أن الله أبدع هذا الكائن، الإنسان، من الأرض. وأنه سبحانه قد أنشأه مركبًا من جزأين جوهريين؛ المادة التي منها البدن، والوجود المجرد الذي هو النفس والروح، ﴿إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(٢٥). وقد أودع الله في هذا الكائن الفطرة والشعور، وجهزه بالسمع والبصر والفؤاد لتتوفر لديه قوة الإدراك. كما أنشأ فيه قابلية الارتباط بالأشياء والانتفاع منها، ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾^(٢٦)، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾^(٢٧).

ويذهب العلامة الطباطبائي، هنا، إلى أن علومًا وإدراكات اعتبارية نشأت عن قوة التفكير وسنة التسخير؛ وأن هذه العلوم والإدراكات يستخدمها للورود في «مرحلة التصرف في الأشياء، وفعليّة التأثير والفعل في الموجودات الخارجة عنه للانتفاع بذلك في حفظ وجوده وبقائه»^(٢٨).

وقد لاحظ الطباطبائي أن من هذه العلوم ما لا دخل له بالحياة العملية المباشرة، ومنها ما له تأثيراته المباشرة في مسلك الإنسان وعمله. وقد هيأ الله لهذه الإدراكات قابليات خاصة؛ ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(٢٩).

(٢٥) سورة ص، الآية ٧٢.

(٢٦) سورة النحل، الآية ٧٨.

(٢٧) سورة الحاقة، الآية ١٣.

(٢٨) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١١٥.

(٢٩) سورة طه، الآية ٥٠.

ومركز هذه القابليات والإمكانات، بعد السمع والبصر، هو الفؤاد، وهو عند الطبائبي وغيره. بمعنى النفس والقلب من جهة كونه مُدركًا، أو بمعنى آخر، قادرًا على تحصيل المعارف والمدارك. وإن كل كسب واكتساب، مما لا ينسب إلا إلى الإنسان، هو من مختصات كينونة الإنسان القلبية، وهذا ما تشير إليه الآيات القرآنية من مثل قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ﴾^(٣٠)، أو ﴿فَإِنَّهُ آتَمَّ قَلْبَهُ﴾^(٣١)، وإنه محط الكفر، ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾^(٣٢) (٣٣).

كما أن هذا القلب هو محور التدبر والهداية؛ ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالًا﴾^(٣٤). وهو مسكن الطمأنينة والاستقرار؛ ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾^(٣٥). وهو المدخل لتفرق شمل الجماعات حتى لو بدت متوحدة؛ ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾^(٣٦). وهو بداية طريق الفساد، ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(٣٧)، بل ونهاية طريق الفساد، ﴿طُعِ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(٣٨)، ﴿وَنَطَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾^(٣٩)، ﴿وَطَعِ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٤٠).

والفارق بين الرين والطبع، أن الأول يحدث نتوءات واسودادًا في القلب بسبب العمل، أما الطبع فيجعل وجه القلب منصرفًا تمام الانصراف عن النور، بحيث يصبح بلا علم ولا سمع ولا بصر مثمر للحق والاستقامة.

إن الإنسان بناءً على مرّ، هو كائن زوّد بالفطرة الداخلية المستقيمة، وهي ميزان صراط الإنسان المستقيم، وزوّد. بمنافذ تواصل بينه وبين العالم الخارجي - المادّي منه عبر السمع والبصر، والمعنوي عبر الفؤاد - إذ الفؤاد هو تلك الطاقة المتوقّدة التي توفر المعرفة، والمعرفة المؤثرة في طبع الإنسان تتوازي مع نفس الإنسان ومراحل وجوده بحيث يكون الإنسان

(٣٠) سورة ف، الآية ٣٣.

(٣١) سورة البقرة، الآية ٢٨٣.

(٣٢) سورة التوبة، الآية ١٢٥.

(٣٣) راجع، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٨.

(٣٤) سورة محمد، الآية ٢٤.

(٣٥) سورة الفتح، الآية ٤.

(٣٦) سورة الحشر، الآية ١٤.

(٣٧) سورة المطففين، الآية ١٤.

(٣٨) سورة التوبة، الآية ٨٧.

(٣٩) سورة الأعراف، الآية ١٠٠.

(٤٠) سورة التوبة، الآية ٩٣.

حسب ما يكتسبه وما يتفاعل فيه من داخل ذاته. وعند كل تقلب جديد من حال إلى حال، يحمل الإنسان وجهًا نحو جهة مخصوصة، حتى إذا ما استقرَّ عند وجهة، ثبتت مواصفات تقلباته القلبية، وهذه الحركة من التحوّلات والتبدّلات الذاتية في طبيعة الإنسان، والناعبة من فيض عالم مشاعره وأحاسيسه ووجدانه، هي المعبر عنها بـ«القلب». فإذا ما كان وجه القلب متجهًا نحو الله، أُسمي بـ«القلب المنيب»، الذي إذا ما كانت مضامين وجهته خالصة صافية، في مكنونها العقائدي وسلوكها العملي والأخلاقي، كان اسمه «القلب السليم».

وهكذا، لو كان الوجه نحو جهة التذبذب والاضطراب، أُسمي بـ«القلب المريض»، ولو كان متوجهًا نحو التوثب على الذنب صار «قلبًا صدفًا»، حتى يصل إلى درك الجهات فيصبح «القلب المطبوع بالعمى».

إن جوف القلب هو ما يستقر عليه القلب، «ما جعل الله لأمري من قلبين في جوفه». أما فؤاد القلب، فهو الوجهة التي يتبدّل معها نحو الجهات ليلقى تارة آيات ربه الكبرى، ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾^(٤١)، ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾^(٤٢)، وتارة أخرى يُصاب بالعمى، ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾^(٤٣).

مما يعني أنّ الطبيعة الإنسانية تحمل بُعد الطابع الأخلاقي، والقيمي، والوجداني، بفعل القلب والوجه الذي يكون عليه. فإذا كان في الطبيعة الإنسانية ما له علاقة بالأمزجة، فإنها أمور تختلف عن الوظيفة القلبية، بل إن أي مورد تختص به الطبيعة البشرية بنحو من الثبات والجوهرانية المستقلة عن أي تأثير فإنها تكون منتمة إلى أفق لا يمت للقلب بصلة. إن القلب هو تلك الحقيقة السيالة التي يصعب استقرارها على حال، بل تبقى في تتالي من الحركة في الأعراض السلوكية الكاشفة عن حركة في جوهر المعنى الإنساني، وهو هنا «اللب» حسب التعبير القرآني. اللب الذي يبدأ باعتباره فؤادًا، ثم يتقلب تقلبات في مساره الذاتي والصور التي تتوالى عليه، ليصبح حقيقة سر الإنسان ولبه الخالي من الشوائب والقشور. وإن أي عملية تربوية، أو نهضة روحية، أو مسلك أخلاقي ونفسي، لا بد له من المرور بهذه المنطقة الأكثر فعالية في الإنسان، ألا وهي القلب ليستقر على نغمة وشأن. ثم إن من التأثيرات البالغة في هذه الحركة القلبية المنظور المعرفي الذي يتوفر عليه بحسب الجهة التي يطل عليها وجه

(٤١) سورة النجم، الآية ١١.

(٤٢) سورة النجم، الآية ١٨.

(٤٣) سورة الإسراء، الآية ٧٢.

القلب. إذا كانت جهته هي شؤون الحياة الدنيا وحدها، صارت ارتباطات الإنسان ومعارفه مقتصرة على هذه الدنيا، وصار حاله المعرفي مقتصرًا عليها. أما إذا ما لحظ الآخرة وحدها - والمقصود، هنا، بالآخرة هو ذاك البُعد القائم في الطبيعة البشرية، والذي يُطلّ على حيّيات تلحظ ما يتجاوز حدود الزمن وحاضر المكان الضيق إلى نشأة أبعد هي التي يسميها علماء المسلمين بعالم البرزخ، أو النفس الذي يتوسط عالم الشهادة (المادة)، وعالم الجبروت (الروح المجرد) - فإن قلب الإنسان قد ينصرف عن أهل الدنيا ويعيش العزلة الفردية التي لا يلحظ فيها إلا «أناه» الفردية. وإنّ للقلب، ولذلك أهمية كبرى، بابًا نحو ما اصططلحت عليه بعض النصوص بـ«قعر العرش»، وهو بمثابة «الروح المسدّد»، أو «الروح القدس» الذي يكشف عن عميق الصلة بمصدر الوجود، والذي يطلّ على تفاصيل العيش اليومي للناس، بحيث يصير وجه القلب جامعًا لكمالات ما عليه صنوف الحياة وعراتها ونشأتها المختلفة. من هذا المعنى، ورد ما رواه الشيخ أبو جعفر الطوسي قدس سرّه عن عبد الله بن عجلان السكوني، قال: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول:

بيت علي وفاطمة سلام الله عليهما حجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وسقف بيتهم عرش رب العالمين، وفي قعر بيوتهم فرجة مكشوفة إلى العرش معراج الوحي، والملائكة تنزل عليهم بالوحي صباحًا ومساءً، وكل ساعة في كل طرفة عين^(٤٤).

وقد فسّر صاحب كتاب شرح دعاء عرفة^(٤٥) هذا الحديث بأن البيت معنًى يرمز إلى قلوب الأئمة الطاهرة، إذ إنّ قلوبهم بيوت الرحمن، «وفي حال انصرافهم عن الشواغل وتوجّههم إلى باطن قلبهم وقعره يكون الوحي ونزول الملائكة»^(٤٦).

وتنطلق هذه الفكرة من رؤية عرضها العلامة الطباطبائي بأسلوبه الفلسفي ليُظهر المبدأ الذي تستند عليه الفكرة الخاصة بامتدادات القلب ووجوهه. قال:

إذا حللنا هذا الوجود الواحد على سبعة دائرة وجوده وجدناه على كثرة أجزائه وجهاته ينحلّ إلى أمر ثابت في نفسه كالأصل وأمور آخر تدور عليه وتقوم به كالفروع تنفرّع على الأصل، وهذا الأصل هو الذي نسميه بالذات، وهذه الفروع هي التي نسميها بالعوارض واللواحق ونحو ذلك. وهذا معنًى سارٍ في كلّ موجود في وعاء الوجود. مثال ذلك، الإنسان، فإنّ فيه أمرًا تحكي

(٤٤) نقلًا عن، الملامح عليّ فاضل، مباني وأصول العرفان الشيعي: قراءة في دعاء عرفة، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكيمية،

٢٠١١)، الصفحة ١٦٦.

(٤٥) المقصود هو المصدر السابق، مباني وأصول العرفان الشيعي: قراءة في دعاء عرفة. المحرّر.

(٤٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٧.

عنه بلفظ أنا، وكل معنى غيره مرتبط به ومتفرع على هذا الذات المحكي عنه بأنا هذه، وهذا المجموع المؤلف من الذات والعوارض نسميه بالنظام الجزئي في الوجود الجزئي والمجموع المؤلف من جميع هذه النظامات الجزئية التي في ظرف الوجود نسميه بنظام الكل^(٤٧).

فالأنسا ذات مستقلة إذا انضمت لعوارض ما يطرأ عليها من حركات داخلية ومؤثرات خارجية شكلت النظام الجزئي الخاص بالفرد؛ أي طابع الفرد وشخصيته التي يمتاز بها. أمّا مجموع ما هو الذات والعرض في تبدلاتهما فهي حركة وجوه القلب التي إذا استقرت شكلت خاصية القلب بمستوياته المعرفي والوجودي.

وإن كان لا بد لنا من خاتمة للكلام، فإن ما نخلص إليه هو أن ميزة الطبيعة البشرية حملها لجملة خصائص تميز الإنسان عن غيره من الكائنات، سواء منها الأرضية أو حتى تلك السماوية، وإن من الخصائص الميزة للإنسان قلبه، الذي قال عنه الحديث القدسي: «قلب المؤمن عرش الرحمن». من دون فهم هذا القلب ودوره، يصعب علينا فهم الإنسان في علاقاته مع الموجودات ومصدرها، بل يصعب علينا فهم ما يختلج ذاته من أمور؛ وأخيراً، إن فهم سر الأمر الإلهي التشريعي العبادي منه بوجه خاص أمر غير ممكن من دون فهم القلب الحاضن لمفاعيل أسرار العبادات والشريعة والرحمة الإلهية.

(٤٧) محمد حسين الطباطبائي، الرسائل الوحيدة (بيروت: مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩١)، الصفحة ١٩٠.

استعادة الطبيعة البشرية^(١)

وليام تشيتيك^(٢)

ترجمة عليّ الرضا رزق^(٣)

التوحيد أساس الرؤية الكونية الإسلامية، والمعرفة التوحيدية هي التي ترتبط بالطبيعة البشرية بصرف النظر عن كل العوامل المشكّلة للمعرفة العقلية. فالغاية من المعرفة العقلية الاستفادة من تراكم الاشتغال المعرفي الإنساني، أما المعرفة العقلية فهدفها الوصول إلى تحقّق الذات. وفي حين لا يسع المعرفة العقلية إلا أن تعرّف الإنسان بالسلب، فإنّ التوحيد يوفر الصيغة التأملية التي تمكن الإنسان من التفكير في الأسماء والصفات التي يُشكّل (الإنسان) صورتها الأشمل، بحيث يكون صورةً للأمتّصّور - ومن هنا صعوبة القبض على طبيعته.

المفردات المفتاحية: المعرفة العقلية والمعرفة العقلية؛ الفطرة؛ المبدأ والمعاد؛ قوسا النزول والصعود؛ حرية الاختيار.

أهدف في هذه المقالة إلى دراسة الطبيعة البشرية كما نظر إليها التقليد الفكري (العقلي) الإسلامي^(٤). وأعني بالتقليد الفكري جملة القراءات الأكثر تطوُّراً للتعاليم الإسلامية التي نجدّها في كتب المفكرين المسلمين ممّن يصطّلع المؤرّخون المعاصرون على تسميتهم بـ«الفلاسفة» و«المصوّفة».

(١) قدّمت هذه الورقة أولاً عام ٢٠٠٨ في مؤتمر متانكس (مدريد)، من ١٣ إلى ١٧ تمّوز، ٢٠٠٨، وذلك تحت عنوان «الذات والأنسا والنفس: مقاربات عبر-منهجية للشخوصة personhood [اشتقاق من «الشخص» - كما في قولنا «رجولة»]». وقد نُشرت المقالة على الموقع الإلكتروني: www.globalspiral.com.

(٢) أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة ستوني بروك، في نيويورك.

Department of Asian and Asian-American Studies, Stony Brook University, USA.

(٣) معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت.

(٤) عادةً ما تُترجم مفردة intellectual بـ«فكري»، وبالتالي تؤدّي الترجمة أهداف المفردة في سياقها الغربي. إلّا أنّ المفردة تعني «العقلي» أكثر منها «الفكري». والكتاب يشغل على هذه المنطقة المهمة، وسيُضح لك في النص مرّاه. المترجم.

وباستخدام تعبير «فكريّ (عقليّ)» أضع في الاعتبار التمييز الذي تنشئه النصوص الإسلامية غالباً بين نوعين من المعرفة: «العقلية» منها و«النقلية». وقد كان هدف المفكرين المسلمين من خلال هذا التمييز تذكيرنا بأنّ الناس يتلقون المعرفة بنحوين اثنين: فإما أن يتعلّموها من الآخرين، وإما أن يستعيدوا ما قد عرفوه مسبقاً. والمعرفة بمعظمها نقلية، أي تمّ نقلها مشافهةً وسماعاً. فقد تعلّمنا من الآخرين، عملياً، كلّ ما نعرفه، كاللغة، والتاريخ، والشرية، وما وصلنا من النصوص الدينية، والعلوم الطبيعية. ولكن، لا يمكن للمعرفة العقلية أن تُدرَك بالتناقل. ففي هذه الحالة، لا تُختزل المعرفة بالمعلومات، أو الوقائع، أو النظريات، بل بفعلية المعرفة التي تتحقّق في الذات عندما تستيقظ في أصل وعيها وعقلها.

وقد يعترض البعض على استخدامي تعبير «فكريّ (عقليّ)» في هذا السياق، مدّعين أن مقصودي، في الحقيقة، هو «حدسيّ». على كلّ حال، لم يحدث أن قام أحد بترجمة مفردة «عقل» العربية، التي نشأت منها «عقليّ» إلى «intuition»، أي «حدس». بل هي عادة ما تُترجم إلى ما يُفيد الذكاء (intelligence)، والعقل بمعنّيه الأداتيّ الآليّ (reason) والجوهريّ (intellect)، وفي بعض الأحيان، الذهن (mind). وبالإضافة إلى هذا، فإذا استعدنا التمييز القروسطيّ بين مصطلحيّ «العقل» بما هو جوهر (intellectus)، أو عبارة ثانية، العقل الخالق أو الفيّاض، و«العقل» بما هو أداة (ratio)، أو العقل العمليّ بمعنّى من المعاني، يمكننا تبرير استخدام تعبير «فكريّ» في هذا السياق، إذا العقل كجوهر أكثر اتّصالاً بما يؤسّس للتقليد «الفكريّ»، أي هو أقرب إلى معنّى «فكر» من العقل كأداة reason، الذي يرد في صيغة فعل في بعض استعمالاته، بخلاف الأوّل. وكما يلاحظ غوكروغر Gaukroger، فإنّ الدافع الأساسيّ للتمييز بين «العقل الفيّاض» و«العقل العمليّ» في أعمال توما الأكويني هو:

[...] الإشارة إلى ضرب من الإدراك الحدسيّ للحقيقة ينطلق من نشاط معرفيّ محدود، وتدرجيّ، وغالباً ما يكون غير معتدّ به [...] أضيف إلى ذلك، فعندما يحصل الفهم، فإنّ العقل العمليّ ratio ينمحق: لقد أدّى دوره الآن، وحين له أن يترك المكان للمعرفة الحقّة^(٦).

وما يقوله الفلاسفة والمتصوّفة، عندما يقومون بالتمييز بين «النقليّ» و«العقليّ»، هو أنّ تناقل المعرفة، مهما بدا «عقلانياً»^(٦) و«موثوقاً»، فإنّه يبقّى «نشاطاً معرفيّاً غير معتدّ به»،

(٥) انظر،

"Descartes' Conception of Inference," in R. S. Woolhouse (ed.), *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (New York: Springer, 1988), p. 112.

(٦) «العقلانيّ» هنا مشتقّة من المفردة «ratio»، أي ما ترجمناه بالعقل العمليّ. أمّا الاشتقاق من مفردة «intellectus»، أو ما

وذلك لكونه مبنياً على السمعيات؛ إن غايته الحقيقية ليست إلا فتح آفاق «المعرفة الحقة» أمام النفس^(٧).

وفي سعيهم للتعبير عن طبيعة المعرفة العقلية، عادة ما يسوق المفكرون المسلمون «الفهم الرياضي» [من الرياضيات] نموذجاً، إذ يعتبرون أن المعرفة الرياضية، التي تقوم على شيء من الحدس أو التبصر، تقع في منتصف الطريق إلى الرؤية العقلية الحقة. فالمعرفة الرياضية الحقيقية لا تُستمد من التلقين البيغاني، أو المداولة العقلانية، بل من اكتشاف منطق الرياضيات واستجلائه في وعي المرء نفسه. وعندما يدرك أحدهم حقيقة صيغة رياضية ما، فإنه لا يمكن له إنكارها، إذ إنها حاضرة بذاتها عند العقل.

باختصار، تُكتسب المعرفة النقلية من المجتمع، أو المعلمين، أو الكتب، أو الدراسة، أو وسائل الإعلام. أما المعرفة العقلية فإنها تُنال عندما يستفيق العقل على وقع شهوده طبيعته. إن نقاش هذين النوعين من المعرفة شائع في الرؤى الفكرية التي سادت ما قبل الحداثة. وعليه، فإنه تم توظيف الكثير من الاصطلاحات في هذا السياق. وعلى سبيل المثال، فإن النصوص البوذية تنطرق كثيراً إلى الفرق بين المعرفة التقليدية والمعرفة الأسمى، أو المعرفة القصوى. فقلة ما لم تسمع بأمثولة السبابة المشيرة إلى القمر، وهي استعارة مجازية من حضارة «الزّن»: إن أقصى ما يمكن للمعرفة النقلية فعله هو أن تحاكي هذا الإصبع في إشارته إلى القمر، فيما تمثل المعرفة العقلية القمر نفسه. ورؤية القمر تعتمد على تحولات ذاتية الذات وتغيراتها. وفي التحليل الأخير، تتحقق المعرفة العقلية عندما ينعدم كل تمايز بين الذات العارفة والقمر المنير. أما في النصوص الإسلامية، فغالباً ما تُسمى هذه الدرجة الأعلى من المعرفة بـ«اتحاد العاقل والمقول والعقل».

وقد دأب الإسلام على إيلاء مكانة خاصة للمعرفة النقلية، شأنه في ذلك شأن الحضارات التقليدية الأخرى. ومن الواضح أن المعارف ذات الخصوصية «الإسلامية»، كالقرآن والسنة، حُفظت عن طريق النقل. فهذان المصدران يشكلان أرضية الشريعة والعقيدة في الإسلام. وهما الحقلان اللذان يهدفان إلى عقلنة الفكر الإسلامي وقوئته ممارساته. إلى ذلك،

ترجمناه بالعقل (الفاض، فهو بالأحرى «العقلي»)، أو «الفكري»، كما تشي به سياقات الاستعمال عند الكاتب. المترجم.
(٧) لمزيد من الاطلاع على النقاش الدائر حول ضربي المعرفة [العقلية والنقلية] في المصادر الإسلامية، وما يستتبعه من اختلاف في المقاربات. انظر.

W. C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld, 2007).

فقد أعاد جمع من علماء الإسلام الكبار، على امتداد التاريخ الإسلامي، التذكير بأن المعرفة العقلية ليست، بذاتها، نهاية المطاف. إن دورها الحقيقي هو أن تشكل إطاراً للتحقق الذاتي ثمهياً لصحوة العقل المتأصلة في النفس الإنسانية.

وتم تقليدان إسلاميان جعلتا المعرفة العقلية الهدف الأسمى للحياة الإنسانية. أولهما المدرسة الفلسفية التي استلهمت الإرث الإغريقي، وطُبعت بأعمال شخصيات من قبيل الشيخ الرئيس ابن سينا (١٠٣٧م) والملا صدرا (١٦٤٠م). وثانيهما، المدرسة الصوفية-عرفانية^(٨) التي اعتمدت على القرآن، وعلى التأسي بالرسول [صلى الله عليه وآله]، وكان من أعلامها ابن العربي (١٢٤٠م) وآخرون.

وإذا كان من السهل تعليل الارتباط بين المدرسة الفلسفية والمقاربة «العقلية»، فإن أغلب الدارسين قد يعترضون على شمول المدرسة الصوفية-عرفانية بهذه الفئة. ومنشأ هذا الاعتراض هو الفهم السائد لـ «تصوف» على أنه يمثل الباطنية الإسلامية؛ ولدواع عديدة لا مجال لذكرها، فقد اعتُبرت الباطنية عموماً خلاف العقلانية. على كل حال، فإن إنكار علاقة التصوف بالمقاربة العقلية للمعرفة نابع إلى حد كبير من استخدام المعاني الشائعة للكلمة نفسها. أما ما أريد الإشارة إليه هنا فهو أن أعلام المدرسة الصوفية-عرفانية، تماماً كفلاسفة الإسلام، لم يعتبروا المعرفة العقلية سوى سبابة تشير إلى القمر.

أغتنم الفرصة هنا لأعرض مثلاً وجيزاً للصوفي لم يكن ليعتبره أحد، بأي شكل من الأشكال، «مفكراً» بالمعنى الحديث للكلمة، وإن كانت تعاليمه متوجهة إلى تحقيق المعرفة العقلية. وهذا الصوفي هو شمس الدين التبريزي [١٢٤٨م] الذي اقترن اسمه باسم الشاعر الفارسي الشهير جلال الدين الرومي (١٢٧٣م). ومن يعرف تعاليم الرومي يعرف أنه كان متبصراً حكيماً، وداعياً على طريق اليقظة والتنوير، فضلاً عن مجرد كونه شاعراً. ومن يعرف الرومي يعرف أيضاً إسهام شمس التبريزي في مغادرة الرومي لحياته كعالم ديني تقليدي (أي لصيق بالمعرفة العقلية) ليصير حكيماً متنوراً.

وهنا بعض ما بورده التبريزي عن المعرفة التي حصلها في حياته^(٩):

(٨) يستخدم الكاتب مفردة «صوفية» (Sufism) في حديثه عن هذه المدرسة، إلا أنه يمكن التمييز بينها وبين المدرسة الصوفية التقليدية. ولعل الكاتب يعني هذا الاختلاف، ولكن جرت العادة على نسبة المدرستين إلى التصوف، علماً بأن مدرسة ابن العربي أقرب إلى العرفان والنوصية منها إلى الصوفية التي تستدعي مباشرة التفكير بمذهب مسلكتي زاهد أو ما شابه المترجم.

(٩) الاقتباس الموزع هنا ترجمة للترجمة الانكليزية للنص الأصلي لشمس التبريزي (بالفارسية). انظر،

السبب الذي لأجله يدرس هؤلاء الناس في المدارس هو ظنّهم هذا: 'ستحوّل إلى مدرّسين ونحصل على وظيفة في هذه المدارس'. إنهم يقولون: 'على الإنسان أن يقوم بأفعال حسنة وأن يتصرّف كما ينبغي!'. يقولون هذا وأمثاله على الملأ ليحصلوا على مناصب [...] .

لماذا تلقّي المعرفة؟ لأجل أن تملأ فمك بحطام الدنيا؟ هذا الجبل ممدود ليخرجك من البر، لا تخرج من هذه [أي البر] لتقع في تلك [...] .

يجب أن تجهد نفسك في معرفة هذا: من أنا؟ من أي شيء أنا؟ ولماذا خلّقت؟ وإلى أين أنا ذاهب؟ ومن أين جذوري؟ وفي الحين، ماذا أنا صانع؟ وإلى ماذا صرفت وجهي؟

إنّه لمن الصعب تلخيص المسائل التي تعرّض لها أعلام التراث الفكريّ بالبلاغة التي يعرض لها شمس في هذه الأقوال. فقد ركّز الذين عملوا بجهد في إطار هذا التراث على فكّ لغز النفس الإنسانيّة وعموضها، وكان الهدف الدائم الإجابة على السؤال الأزليّ حول معنى الحياة الإنسانيّة وتجسّدها على الأرض. لقد جَهِد السالكون في هذا الطريق كي يخرجوا من غياهب حبّ الجهل والغفلة والأنانيّة والبغض وضيق الأفق التي تشكّل العبء المشترك لبني البشر. وبالنسبة لهم، فإنّ كلّ معرفة لا تسهم في الهروب من هذه البئر ليست إلّا حجر عثرة في طريق تحقيق غاية الحياة الإنسانيّة الكامنة فيها. وهذا التشبيه للظرف الإنسانيّ هو النظير الدينيّ لأمثولة الكهف الأفلاطونيّة الدائعة الصيت في الحضارة الغربيّة.

لقد تعرّض الفلاسفة والمتصوّفون لمسائل بالغة التعدّد والاتّسع في محاولتهم الإجابة عن الأسئلة التي يعرض لها شمس التبريزي، وليس أقلّ هذه المسائل بحثهم في قضايا الذات وأنا والروح والنفس الإنسانيّة والشخوص. وفي الواقع، فإنّه ليس من الصعب الادّعاء أنّ الجهد الرئيسيّ في العرض النظريّ لكلّ من الفلاسفة والمتصوّفة ينصبّ في إطار تقديم «علم نفس روحيّ» تُستشفّ من خلاله طبيعة النفس الإنسانيّة في السياق الأوسع للواقع^(١٠). وعلى كلّ حال، لم يكن هدف هؤلاء تقديم نظريّات سيكولوجيّة فحسب، ولم يكن حتمًا إخطار البشر بحقيقتهم، بل كان، على الدوام، إرشاد السالك والباحث إلى الطريق المؤدّي إلى وعي النفس. لقد علّم هؤلاء حقًا أنّه لا يمكن فهم الذات الإنسانيّة عن طريق الاستماع

W. C. Chittick, *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi* (Louisville: Fons Vitae, 2004), pp. 50-51.

(١٠) للاطلاع على الدليل الذي يستند عليه الكاتب لبرهنة هذه المغولة، انظر كتابه،

The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for self-Knowledge in the Teachings of Afīdal al-Dīn al-Kāshānī (Oxford:

Oxford University Press, 2001), ch. 2.

إلى شروحات الآخرين؛ المعلمون والمدرّسون يستطيعون فقط أن يشاروا إلى القمر، أما السالك فعليه بنفسه أن يدرك حقيقة القمر المنيرة.

توجيه البحث

يُختصر المنظور الشامل للحضارة الإسلامية في شهادة الإيمان: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله». إن هذه العبارة، كما فُهِمَت تقليدياً، تميّز بين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية، وهو ما يحتاج إلى القليل من الشرح.

يُسمّى القسم الأول من الشهادة، أي «لا إله إلا الله»، بكلمة التوحيد. لقد قدّم القرآن الكريم التوحيد على أنه حقيقة بديهيّة مُتضمّنة في قلب رسالة كلّ الأنبياء: مئة وأربعة وعشرون ألف نبيّ، أولهم آدم وآخرهم محمد [صلى الله عليه وآله]. ويضيف القرآن مخبراً أنّ رسالة كلّ هؤلاء هي التذكير^(١١) بدعوة التوحيد، وهذا ما يعني أن لا جديد مبتكر يتعلّق بهذا المفهوم. بنو البشر يعلمون أنّ الله واحد، وهم يدركون في أصل جبلّتهم أنّ الحقيقة متساوقة ومتماسكة وتامة. وبالتعبير القرآني، فإنّ هذه المعرفة تتلاقى مع الفطرة الإنسانية، أي مع العقل والوعي بالذات الإنسانيّين اللذين يميّزان البشر عن سائر المخلوقات. وبذلك تكون مهمّة الأنبياء الأولى مساعدة البشر على إعادة التفكير^(١٢) بما يعرفونه أصلاً؛ هنا نستحضر أفلاطون مجدداً وفكرته عن تذكّر المعرفة.

التوحيد، بكلّ ما للكلمة من معنى، «أساس» في الرؤية الكونية الإسلامية، ويُشكّل نقطة الارتكاز الثابتة في تقليده الفكريّ. فالفلاسفة يُسلمون به على الرغم من أنّهم يخصّصون مجلّدات ضخمة لتعليل «أساسيته»، وإلّا ثبات مرجعيّته للمعرفة الحقّة. أمّا المتصوّفة، فإنّهم أيضاً يُسلمون به، ويتحدّثون باستمرار، في أعمالهم النظرية^(١٣)، عن الطريقة التي تحدّد فيها وحدانيّة الله طبيعة الأشياء.

(١١) لاحظ الاستخدامات القرآنيّة لمفردات من قبيل «الذكر»، و«التذكّر». المترجم.

(١٢) يستخدم الكاتب الفعل «recognize» للتعبير عن هذا المعنى، وهو يستفيد من تركيب هذا الفعل في اللغة الإنكليزيّة نفسها. فالكلمة مؤلفة من البادئة «re-» التي تعني عادةً تكرار الفعل، ومن الأصل «cognize» الذي يعني التفكير بالشئ، أو وعيه. المترجم.

(١٣) يتأكّد لنا أكثر فأكثر أنّ الكاتب يخصّص من أهل التصوّف من كان له أعمال فكريّة نظريّة، وهؤلاء، مع ابن العربي، اكتسبوا فيما بعد لقب أهل العرفان النظريّ. المترجم.

وعندما نغمن النظر في شهادة التوحيد - أشهد أن لا إله إلا الله - يظهر لنا أنها لا تحوي أي معالم إسلامية خاصة. إنها محض تصريح عادي عن الكون، كأن نقول مثلاً «السما إلى الأعلى والأرض إلى الأسفل». يُدرك أي إنسان عاقل أن الواقع متماسك، ومنظم، وبنحو من الأنحاء، فهو موحد. ويقع هذا الإدراك في أصل أي محاولة لفهم العالم، وإدراك الظرف الإنساني فيه؛ بعبارة ثانية، إن حقيقة التوحيد حقيقة كلية، فلا تختل كليتها، أي توافرها لكل مدرك، باختلاف السياقات التاريخية، أو الظروف الكونية. بل الواقع هو كما هو؛ والكون universe، في الواقع، موحد^(١٤).

وأما الشق الثاني من الشهادة، «محمد رسول الله»، فليس بيتاً بذاته بحال. فمعرفة النبي محمد [صلى الله عليه وآله] ليست من ذاتيات العقل الإنساني، ولا يمكن لأحد الإيمان بأن محمداً [صلى الله عليه وآله] رسول الله بدون تلقّي هذه المعرفة من الآخرين. والحال هذه، فإنه يتعذر أيضاً معرفة أي شيء، عن رسالة النبي، أي القرآن، بدون تلقّي. أما وقد آمن الإنسان برسولية النبي الإلهية فإنه، على الأرجح، سيأخذ رسالته على محمل الجد. وهنا، يبدأ الإسلام بالظهور بوصفه ديناً، بالمعنى الاصطلاحي الشائع للكلمة. أما المعرفة التوحيدية فهي التي ترتبط بالطبيعة البشرية، بصرف النظر عن الدين، أو التاريخ، أو تناقل المعرفة.

الخلفية المتافيزيقية

يمكننا تلخيص الدور الذي لعبه هذان النحوان من المعرفة في الحضارة الإسلامية بما يلي: إن هدف المعرفة العقلية كان إرشاد الناس إلى نمط التفكير الصحيح، والتصرف القويم، وفقاً للتعاليم التي تمّ تلقّيها من الماضي، أي ما جاء في القرآن والسنة، وما نهج عليه السلف الصالح. وفي المقابل، فإن المعرفة العقلية هدفت إلى الأخذ بيد الناس إلى طريق الصحة وتحقيق الذات [تزكية النفس]. ومع تطوّر التقليد الإسلامي عبر الزمن، فإن المتكلمين والفقهاء، وهم عرّابو المعرفة العقلية، اتخذوا موقفاً داعياً إلى الالتزام بتعاليم الكتاب والسنة للخلاص بعد الموت. أما المتصوّفون والفلاسفة، وهم أعلام المدرسة العقلية، فقد التزموا الموقف القائل إن الطبيعة البشرية تدعو إلى بذل الجهد في سبيل تحقيق الذات في هذه الدنيا، وعدم الانتظار إلى ما بعد الموت.

(١٤) يشير الكاتب، أيضاً، إلى الدلالة اللغوية التي تحملها مفردة الكون في اللغة الإنكليزية «universe»، إذ إنّ البادئة «uni-» تعني «واحد»، فالمفردة، في حدّ ذاتها، لا تحتمل تكرّر العوالم. المترجم.

مع الأخذ بعين الاعتبار وجود هاتين المقاربتين، يمكن لنا النظر في السؤال الأساسي لعنوان هذه الورقة: كيف لنا أن نتصور «الطبيعة البشرية»؟ في العادة، يبدأ التقليد العقلي نقاش هذه المسألة بالحديث عن دخول البشر حيّز الوجود انطلاقاً من الحقيقة القصوى التي تفهم بلحاظ فهم التوحيد. وعلى كلّ حال، فإنه ثمة تسليم هنا، أي في التقليد عينه، بالجهل التام للبشر بهذه الحقيقة. ففي الواقع، كيف يمكن لهم حتى البدء بالتفكير فيها؟ والإجابة الأساسية هي: «بواسطة الأسماء والصفات الإلهية». فنحن نلاحظ الأسماء والصفات في الطبيعة وفي أنفسنا، فضلاً عما هو موجود في النصّ الديني، ونستخدم هذه الأسماء باستمرار في مفرداتنا اليومية، من قبيل الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر. وفي الحقيقة، فإنّ هذه الصفات السبعة تحديداً اعتُبرت، في فترة من الفترات، «الاعمدة السبعة» للحقيقة الإلهية.

يوفر التوحيد صيغة تأملية تمكّننا من القبض على مدلولات هذه الصفات؛ فعندما نطبّق على «الحياة» يعني «أن لا حيّ إلا الله»، أي أنه لا حياة حقيقية إلا للحياة الإلهية، منبّع كلّ أشكال الحياة الأخرى؛ وعندما نطبّق على «العلم» فإنه يعني «أن لا عالم إلا الله»، أي إنّ المعرفة، والإحاطة، والوعي تنتمي كلّها إلى مصدر العلم الإلهي هذا. والأمر نفسه ينطبق على «القدرة»، ف«لا قدرة إلا لله القدير»، وفي مقابل هذه القدرة اللامتناهية، فإنّ كلّ القوى الأخرى لا تعدو كونها نوافل.

لقد قال المتكلمون قديماً إنّ «لله تسعة وتسعين اسماً»، وقد عملوا على تحليل كلّ واحد من هذه الأسماء بطرق متشابهة لما عرضنا له. أمّا الفلاسفة، من أمثال ابن سينا، فإنّهم قصرُوا كلامهم في الأسماء على جملة منها، اعتبروها الأكثر محورِيّة في الحقيقة المطلقة، نذكر منها على وجه الخصوص، الوجودانيّة والعلم والإرادة والقدرة والحكمة والوجود.

واليوم، عندما يتناول الناس «الواقع» بالكلام، فإنّهم عموماً يتّخذون موقف الواقعيّة الساذجة، ويختزلون كلّ شيء إلى هذا العالم المادّي، وما يرافقه من ظواهر عارضة. ولكن على القلب الآخر، فإنّ المفكرين الإسلاميين، إذ تحدّثوا عن الواقع، فإنّهم يضمرون في المقام الأوّل التفكير بالحقّ المطلق المسمّى «الله» في الاصطلاح الكلامي. ويفضّل الفلاسفة على كلّ حال استخدام مصطلح من قبيل الوجود.

إنّ الفكرة القائلة بأنّ «الواقع»، أولاً وقبل كلّ شيء، يشير إلى حقيقة الوجود اللامتناهية، إنّما هي منتزعة من التوحيد: «لا شيء حقيقي حقّاً إلا الحقّ». والتلازم الأوّل الذي يشيّد

هذا التعبير هو أن كل شيء، عدا الحقيقة المطلقة، لا بد وأن تكون حقيقته (واقعيته) نسبية. إن الكون الذي يُعرّف بأنه «ما سوى الله»، يحظى بوجود مقيد وظرفي. وفي خضم هذا الوجود المفتقر يمكن لنا إدراك ذواتنا، والتفكير في ظرفنا الإنساني.

ومن المفيد الإشارة، هنا، إلى أن تعريف الكون، كما مرّ، بأنه «ما سوى الله»، لا يقتصر على الوجود الماديّ، بل يتعداه إلى الوجود الروحيّ، كوجود الملائكة والأرواح التي يُصطلح على القول بأنها أرفع وجوداً من الوجود الماديّ، ولكن أدنى وجوداً من الله. هذا التفاضل في الوجود يستدعي القول إن للوجود مراتب. ولم يكن همّ الفلاسفة الأكبر إثبات الوجود، إذ اعتبر بيناً بذاته، بل إيضاح الفارق بين الحقيقة في حد ذاتها، والحقيقة كما تظهر في الوجود الظرفي للأشياء. وميّز ابن سينا بين الوجود المطلق والموجودات الأخرى بوصف الأول وجوداً واجباً والثانية وجودات ممكنة، أي إنها تشارك في الوجود بمقدار ما يحدده الواجب.

خريطة العالم

لا يمكن فهم أي شيء، كما ينبغي، في التقليد الفكريّ خارج سياق التوحيد. وبكلمات أخرى، فإن السؤال الرئيس يصير: كيف يمكن للوجود الممكن والمقيد، مهما كان، أن يرتبط بالموجود الحق؟ إن الكون بتمامه متعلق بمبدئه، وكلّ موجود فيه يحظى بوضعية خاصة تحددها شئيته. وشيئة أي موجود هي المجموعة المحددة من الخاصيات والصفات والنوع التي تجعل منه هذا الشيء بدل ذلك. وحده الوجود الحق لا شيء له. فحقيقته المطلقة لا تسمح بخصوصيات تفك عنه، فتصير مستقلة؛ إنه مختلف تماماً عن باقي الموجودات، وفي الوقت نفسه فإنها - أي الموجودات - تتكشف عن صفاته ومزاياه. وهذا معنى قول المتكلمين إن الله متعالٍ ومحايث في آن، وهو حقاً كلّ الغيب والحضور معاً.

وفي التصوّر الذي يقدّمه مفكرو الإسلام، نجد أن الكون، بالنسبة إليهم، خرج إلى حيّز الوجود عبر مسار من التظهُر الخارجيّ، أو الترّسّب الماديّ، أو التشيؤ. ويحيط الوجود الواجب بكلّ ممكن محدود، بواسطة وجوده المطلق، وعلمه المستطيل، فيخرجه إلى حيّز التحقق في سياقه المناسب. لكن وجود الكون الممكن لا يظهر من الوجود الواجب فحسب، بل هو يفنى فيه كذلك. وستجد، في أي كتاب كلاميّ تدريسيّ، أن التوحيد يتضمّن معاني ثلاثة أساسية: (١) الله مبدأ كل شيء، و(٢) قوام كل شيء، و(٣) إليه مرجع كل شيء. وبتعبير آخر، فإن الحقيقة المطلقة وحدها تحدّد مظهر الأشياء، ومن ثمّ فناءها النهائي في «الأول»

الذي انبثقت عنه. ومن بين النتائج المترتبة على ذلك القول بأن «النشوء» أو «التطور» (evolution)، مهما كان محدّدًا، فإنّه يتنام مع «فساد» أو «ارتكاس» (devolution) مسبق؛ فكلّ علّة فاعلة متعيّنة بالعلّة الأولى، وكلّ إمكانات الشيئية متصوّرة قبلاً في الوجود المطلق لتلك العلّة الأولى.

وباختصار، يُمكن ملاحظة حركتين أساسيتين في الكون بتمامه: الأولى تتمثّل في التظهر الخارجيّ، والثانية في التبطّن الداخليّ؛ الأولى حركة الخلق أو التكوين، والثانية حركة الحلّول والفساء؛ حركة باتجاه التجلّي وأخرى باتجاه الفناء والاستهلاك. لهاتين الحركتين مسمّيات، لعلّ أشهرها تدوّل «المبدأ والمعاد» (وقد استخدمها كلّ من ابن سينا وملا صدرا عنواناً لأحد أعمالهما). أمّا المبدأ فهو طارد (عن المركز، متحرّك إلى المحيط)، مفرّق، وارتكاسيّ، وأمّا المعاد فجاذب (إلى المركز)، وموحد، ونشويّ. والحركتان معاً تشكّلان محيط دائرة الوجود الواحدة. فابتداءً من الأعلى، تتمظهر كلّ الأشياء في عملية نزول وتعيّن تدريجية، وتبدأ بالظهور في حالات الكثرة المتعدّدة. ومع الوصول إلى قعر الدائرة - عالم الحقيقة المرتبة - فإنّ الأشياء تحاذي محيط الدائرة وتعود للصعود. وتسمّى هاتان الحركتان «قوسا الصعود والنزول».

يتحرّك قوس النزول من غيب الوحدة واللاتعيّن إلى شهود الكثرة والتعيّن (التشيؤ). إنّ تمظهر المكنات محكوم مطلقاً بطبيعة الوجود نفسه. وبعبارات ابن سينا التي يناقش فيها الصفات السبعة التي أشرنا إليها، فإنّ الوجود الواجب واحد أبديّ عالم مريد قادر حكيم جواد. ويتابع ابن سينا: إنّ الخير المحض، وقد أخرج إلى الوجود كوناً خيراً وجميلاً، مرتّباً بحكمة ورحمة وجود بالغ. فإذا كنّا عاجزين عن رؤية الحكمة والطف اللذين يغمران الوجود، فلقصور فينا، حاشا الخير المحض أن يمسّه القصور.

وفي هذا العالم الذي نجد أنفسنا فيه، فإنّ قوس الصعود - الدفع النشويّ - أكثر جلاءً من قوس النزول، على الرغم من أنّهما يحضران معاً دائماً. ويمكن ملاحظة الصعود في ما كان يُسمّى بـ «الممالك الثلاث» - عوالم الجماد والنبات والحيوان - والتي تشير إلى بعض من الحلقات السفلى في سلسلة الوجود الكبرى. وبشكل متوال، فإنّه في كلّ عالم صاعد تجلّي صفات الوجود الحقّ شيئاً فشيئاً. فعالم الجماد، مثلاً، يُظهر بعض هذه الصفات الإلهية فحسب. وفي عالم النبات، تظهر بوادر بعض الصفات، كالعلم، والإرادة، والقدرة. أمّا في عالم الحيوان، فإنّ الصفات المذكورة تتجلّى وتتساقق بنحو أكثر بياناً، ما يجعل إحاطة الحيوان وتسلّطه على عالمه أبلغ مدى.

وعند أعلى الحلقات المرتبة في قوس الصعود، يقف الإنسان. بأيّ الأحوال، ثمة فاصل جذريّ بين الحالة الإنسانية وما يأتي دونها من مستويات، حيث لا شيء يجمع

التوزع والتشظي اللامحدود للصفات والنعوت. أضف إلى ذلك، فإن الصفات الخاصة بكل موجود تتمظهر بشكل واسع عبر شكلها المرنّي. الكون بتمامه ظهور وتعين لعدد لانهائي من الصفات والنعوت. أما بنو البشر، فهم متشابهون في ظاهريهم، إلا أنهم بحسب الباطن في غاية الاختلاف. ولا يُعزى تفوق المميزات البشرية إلى المظاهر الخارجية لأفعالهم وأعمالهم ومنجزاتهم، بل إلى عوالم باطنية من اليقظة والوعي. إن قدرتهم على الولوج ذاتياً في عالم لامتناه من الإمكان يخولهم استيعاب الصفات الوجودية، ودفعها إلى التمثيل في العالم والمجتمع من خلال مختلف الأنشطة والصناعات والتقنيات والإنتاجات الثقافية.

فراة الإنسان

حُبّي البشر في القرآن بجملة من الصفات التي تميزهم عن سائر المخلوقات، لعل أبرزها قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١٥). وفي لغة القرآن، تشير كلمة آدم إلى الإنسان الأول أبي البشر، وإلى الإنسان بحد ذاته كنوع محدد بين سائر المخلوقات. إن واحداً من أبرز التفسيرات المتعلقة بهذه الآية يعني أن الله خلق الإنسان مُقلداً إياه كل الصفات والأسماء الإلهية. وتعبير النص النبوي: «خلق الله آدم على صورته».

كل موجود في هذا الكون يُظهر بعضاً من صفات الحقيقة الكلية وذلك من خلال شئيته الخاصة. ويمكن ملاحظة هذا واستخلاصه بمعاينة الأشياء ودراستها. وعلى العكس من ذلك، فإن الصفة الجوهرية للبشر هي أنهم لا يملكون شئية خاصة على نحو التحديد. بتعبير آخر، فإن شئية الإنسان الخاصة هي أن يكون لا شيء، فالإنسان مصور على هيئة اللامصور: الحق المطلق المتعالي على الموجودات، والحاضر فيها على حد سواء. عندما نفخ الله من روحه في آدم - النوع الإنساني - جعل طبيعته الجوهرية مستقلة عن أي وصف محدد، أو نعت مقرر.

باختصار، إن الطبيعة البشرية غير قابلة للتعريف، والدليل على هذا ماثل أمام أعيننا، ويتجلى في التعقيد والتنوع المذهلين للثقافات واللغات والأديان والصناعات الإنسانية، وفي التكاثر المطرد للعلوم والمناهج الأكاديمية، وفي الأصوات المتصاعدة والمتنافرة التي تدعي أن حقيقة البشر هي ببساطة على هذا النحو أو ذاك. إن العجز عن تعريف الطبيعة البشرية مرده أن الوجود الحق لا صورة محددة له. أو قل، صورة الله الإنسانية هي الصورة الجامعة لكل الصور المحتملة. ومن جهتهم، يدرك بنو البشر فطرياً، وذلك بما يحسدون من

(١٥) سورة البقرة، الآية ٣١.

المعرفة بالتوحيد، أن لا شيء يحدهم. وكلّ مساعي العلماء المعاصرين والأكاديميين للإجابة عن أكبر الأسئلة المتعلقة بالكون وأصغرها، أو المتعلقة بالطبيعة، أو التاريخ، أو المجتمع، أو الفن، أو الأدب، بالإضافة إلى الطبيعة البشرية، كلّها تمثل ببساطة الاحتمالات اللانهائية للجوهر الإنساني المجعول على صورة اللامتصور.

ومن المفيد القول، هنا، إنّ عالم الظواهر الإنسانية كلّها يتّصل جوهرياً بعالم الوعي والإحاطة، ولا يتّصل بعالم الظهور الخارجي إلاّ عرضياً. ليس لهذا العالم الباطني حدود جوهرية لأنّه يمثل قوس الصعود الذي يدفع في اتجاه الرجوع الكدحيّ إلى مبدأ الأشياء. وما يجعل لا محدودية الجوهر الإنساني عصيّة على الملاحظة في وقتنا هذا هو الافتراض العلموتي - المذهب الاختزالي المهيم على الفكر المعاصر - أنّ الحياة الإنسانية تنتهي بالموت. وعلى العكس من ذلك - كما صرّحت التقاليد الدينية دائماً، وكما برهن التقليد الإسلامي - ليس الموت إلاّ نقطة العبور الأولى في التماثل المحدود للطبيعة البشرية.

لا شكّ في أنّ التجسّد الإنساني الخارجي مرحلة ضرورية في تمظهر الصفات الإلهية، لكنّ قابليّات التماثل الكلية هذه تكبحها محدوديات الوجود الماديّ. وتصبح هذه الحقيقة سهلة التصوّر متى ما أدركنا، مثلاً، أنّ عالم الخيال لا محدود مقارنة بوجودنا الماديّ؛ في الخارج نحن محدودون، أمّا في الباطن فلسنا كذلك. ولعلّ هذا يساعد في تفسير ما يقوله ابن العربيّ عندما يعتبر أنّ الموت عمليّة ينقلب فيها إدراكنا رأساً على عقب: يُستبطن في الموت عالم الأبدان المحدود، ويُستخرج عالم الخيال اللامتناهي ليصبح المشهد الجديد لذواتنا الكاشفة^(١٦). ويرهن ملاً صدرًا، فلسفيًا، أنّ كلّ إنسان بعد الموت، سواء أكان من أصحاب اليمين أم من أصحاب الشمال، يمتلك عالمًا كاملاً أكبر من عالم الدنيا، وغير متطابق مع أيّ عالم آخر^(١٧).

حرية الاختيار

يتكشف العالم الذي نعرفه في اتجاه نخبره على أنّه الزمان. وقد فهم التراث الفكريّ الزمان بوصفه إدراكاً إنسانياً لعملية الظهور والاحتجاب المعبر عنها بـ«المبدأ والمعاد». يتجلّى

(١٦) لمزيد من العرض المفصّل، انظر،

W. C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994), ch. 7.

(١٧) انظر،

Mulla Sadra, *The Wisdom of the Throne*, trans. J. W. Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981), p. 165.

الكون - كل ما سوى الله - بطريقة منظّمة متأصلة في طبيعة الأشياء نفسها. وبما أن الواجب خير، وحكيم، وجواد، وعادل، فإن هذه الصفات تحتم أن يكون عالم الوجود متوجّها نحو مقتضيات الخير والحكمة.

واعتماداً على هذه المقاربة، يتعدّر إنشاء أي فارق بين الموجودات بوصفها أشياء حسية وبين الموجودات بوصفها أشياء ذات قيمة معنوية. وعلى اعتبار أن الحق المطلق خير وحكيم، فإن اهتمام البشر بالأخلاق والقيم لا يتركز ببساطة على ما تواضعت عليه التقاليد، بل يتبع ما تقتضيه طبائع الأشياء. إن معاناة عالم الأجسام من غير إدراكك للالتزامات الأخلاقية والروحية التي يحتمها هذا العالم على النفس الإنسانية يعدّ تشويهاً لصورة العالم. ولذا لم يكن مبحث الأخلاق هامشياً، أو رديفاً، في أعمال الفلاسفة والعلماء المسلمين، بل ركناً أساسياً في دراستهم لتحقيق الذات. فالواقع نفسه يدعو الناس إلى تحويل طباعهم وتغييرها لتلاءم وصفاته الذاتية، كالخير والحكمة والجلود والعدل. ترجع، إذاً، قدرة الإنسان على إدراك الخير والحكمة، وعلى تمييز الحق من الباطل، واتخاذ خيارات أخلاقية، ترجع إلى واقع أن الله خلقه على صورته. لقد علمه كل الأسماء، لا بعضها. وبالتالي، فإن كل الاحتمالات متاحة أمامه، بما فيها قول «لا» للحق والجمال والخير والعدل والجلود، ولأهوائه الشخصية على حد سواء.

معرفة ما لا سبيل إلى معرفته

أعود هنا إلى السؤال الذي سأله شمس التبريزي: «من أنا؟ من أي شيء أنا؟ ولماذا خلقت؟ وإلى أين أنا ذاهب؟ ومن أين جذوري؟ وفي الحين، ماذا أنا صانع؟ وإلى ماذا صرفت وجهي؟». والهدف اقتراح جملة من المسائل ذات الصلة بهذا العرض السريع لوجهة نظر المدرسة الفكرية في الإسلام.

يقول شمس التبريزي، متحدّثاً بلسان التقليد الإسلامي، إن الدافع الإنساني، تحديداً، للبحث عن المعرفة هو حلّ لغز وجودنا نحن. كل الأسئلة تدور حول التساؤل الأول: «من أنا؟». ويلفت التراث الفكري الانتباه إلى أن اللغة والمنقولات لا يمكنها الإسهام في تقديم إجابة معقولة لهذا السؤال؛ جلّ ما يمكن للمعرفة النقلية أن تفعله هو أن تقترح ما لسنا عليه [نعرف حقيقتنا بالسلب]؛ فكل واحد منا صورة لمن لا صورة له، واسم لمن لا اسم له، وهيئة لمن لا هيئة له. وهذا يعني أن التشبث بالتفسير التي تقدّمها أي معرفة نقلية عن الطبيعة البشرية، من قبيل الدين والتاريخ والإناسة وسائر العلوم، إنما هو تشبث بالسبابة المشيرة إلى القمر وإغفال للقمر نفسه.

لن أسعى وراء البحث عن الأجوبة النمطية التي يسوقها التراث الفكري في محاولة الإجابة عن تساؤل شمس؛ على كل حال، فإن كل هذه الإجابات تهدف إلى التدليل على عدم جدارتها بالإجابة عن السؤال، وإلى تنبيهنا إلى حقيقة أن كل واحد منا، متى ما أراد أن يدرك حقيقة نفسه، عليه البحث في ذاته هو عوضاً عن تحصيل أي معلومة من الخارج. ولكنني، في المقابل، سأورد بعض الأبيات النموذجية والمعبرة لتلميذ شمس التبريزي، عنيت به جلال الدين الرومي، والذي تميز شعره من بين الآخرين بالطريقة التي يلح فيها على ضرورة السعي وراء معرفة النفس^(١٨):

[٣٧١٢/٦]

الصورة يُوجدُها من لا صورة له، تمامًا كما يوجد الدخان من النار.

[٦١٢/٢]

وأنت في المكان وأصلك من اللامكان، فأغلق هذا الحانوت وافتح ذلك الحانوت!

[٣٥٠/٥]

إن كل جماعة قد اتجهت إلى ناحية ما، وأولئك الأعزاء قد اتجهوا إلى لا صوب!

[٦٠٣-٦٠٢/١]

نحن وجودنا عدم، وأنت الوجود المطلق، وقد اتخذ مظهر الفاني!

ونحن جميعاً أسود ولكن من النوع المصور على الأعلام، وتلك يحركها الهواء في كل لحظة.

[١٤٤٩-١٤٤٧/٦]

وخف من الوجود الذي أنت فيه الآن، فخيالك هذا لا شيء، وأنت لا شيء.

وقد عشق اللاشيء اللاشيء، وقطع هباء الطريق إلى هباء.

وعندما تعدم هذه الخيالات، تظهر لا معقوليتك عياناً.

[١٩٦٣-١٩٦٠/٥]

إن الوجود المطلق إنما يقوم بكل أحواله في العدم، وما هو موضوع صنع «كن» إلا العدم؟

وإن أحداً قط لا يكتب على ورقة مكتوبة، كما أن أحداً لا يغرس غصناً فوق غصن مغروس!

فالكاتب يبحث عن ورقة بيضاء لم يكتب عليها شيء، والغارس يغرس بذرة في موضع لا بذرة فيه!

(١٨) اعتمدنا على الترجمة العربية لكتاب المتوي في إيراد هذه الاقتباسات. انظر، جلال الدين الرومي، متوي جلال الدين الرومي، تحقيق إبراهيم الدسوقي شتا (١٩٩٧). وما بين معقوفين رقم المجلد، ورقم البيت على التوالي. أما الكاتب فأورد في مثنى الأساس الأبيات نقلاً عن الترجمة الانكليزية لنيكلسون. انظر،

Rūmī, *Mathnawī*, edited and translated by R. A. Nicholson (London: Luzac, 1925-1940), 8 volumes.

وكل الإحالات إلى الأبيات في النسخة العربية مطابقة للنسخة الانكليزية باستثناء البيت الأول (٣٧١٢/٦) حيث لم نعتز عليه، وقمنا عوضاً عن ذلك بترجمة النص الانكليزي إلى العربية.

الطبيعة الإنسانية: مقارنة قرآنية فلسفية^(١)

سمير خير الدين^(٢)

تجسج المقاربة التقليدية إلى التعرف على الإنسان من خلال طبيعته، في حين أنّ قراءة الطبيعة الإنسانية من خلال الإنسان أولى، فيكون الإنسان مبدأ دلاليًا إلى طبيعته. وهاهنا مدخلان، النصّ الديني من ناحية، والذات بما هي قارئة للذات من ناحية أخرى. فالأولى يُعتدّ بها لكون الديني هو مطبّع الطبيعي، فكلامه عنه معرّف له، والثانية تتخذ مشروعيّتها من كون الذات حاضرة عند الذات، والطبيعة من شؤون الذات الباطنية. فإذا توافرنا على فهم للطبيعة من هذين الطريقين، اتّخذنا الطبيعة أصلًا لقراءة دلالات أفعالها.

المفردات المفتاحية: الطبيعة الإنسانية؛ الطبيعة البشرية؛ تبدّل الطبائع؛ الطبيعة والالم؛ الطبيعة النوعية؛ الطبيعة الشخصية؛ الطبيعة الأولى والثانية.

١. في قراءة الطبيعة

تكمن قيمة البحث في الطبيعة الإنسانية في أنّها ترسم المعالم البيانية لحركة الوجدان المكثف، فيما تطوي الإنسانية من أسرارها، فعلاً وانفعالاً، ميلاً ونفرة، اندفاعاً وانجذاباً، إقبالاً وإدباراً، حبّاً وبُغضاً، وكلّ ألوان المشاعر والأحاسيس في بنية البشر. لذا، فإنّه وبمقدار ما تُفهم طبيعة الإنسان بمقدار ما يُفهم الإنسان أكثر؛ ثمّ تترتّب على ذلك الفهم الآثار العلمية، والدينية، والعملية. وهذا ما يؤكّد قيمة دراسة الإنسان من خلال طبيعته كخريطة مسار لقراءة الإنسانية.

(١) ورقة قُدمت في «المنتدى الفلسفي» لمعهد المعارف الحكيمة في ٢٤ كانون الثاني، يناير ٢٠١٣.

(٢) باحث في معهد المعارف الحكيمة للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت.

وقراءة الذات من خلال أفعالها قد تكون أسير من قراءة الذات من خلال الذات، ولعلّ الوجدان في الذات أبرز النوافذ في إدراك المعطى الذاتي. لذلك، فإنّ الوجدانيات تُدرك بالحدس الباطن. غير أنّ وجود الوجدان والوجدانيات شيء، وماهياتها ودلالاتها على الذات شيء آخر. فالمرء يدرك شيئاً بالوجدان، لكنّ دلالة كون هذا الشيء وجدانياً فهذا شيء آخر. فمثلاً، يميل الإنسان نحو أمر بالخلقة، إلا أنّ حركة الميل نحو أمر تختلف عن ماهية الميل وحقيقته، وعن دلالات ذلك الميل، وكذلك يختلف عن إدراك وفهم تلك الدلالات. وبالتالي، فهنا أربعة أمور: الميل، وماهيته، ودلالاته وجوداً وماهيةً، وإدراكه ووعيه.

وهذا الأمر يجري في الطبيعة الإنسانية، إذ إنّ كلّ إنسان، وفي أيّ أمة كان، فهو يعيش طبائعه الخاصة، وهذا أمر طبيعي، لكنّ عيش الطبائع شيء، وحقيقتها، ودلالاتها، وفهمها ووعيتها، شيء آخر.

٢. في مفهوم الطبيعة

في تحليل مفهوم الطبيعة يمكننا النظر إليه بلحاظين.

اللحاظ الأول: نتحدّث فيه عن الطبيعة بما هي هي، بصرف النظر عن أيّ إضافة، وبصرف النظر عن أفرادها، فتكون شاملةً لمطلق الطبيعة، إنسانيةً كانت أو غيرها. والجذر اللغويّ لفردة الطبيعة هو «طبع»،

[و]الطاء والباء والعين أصل صحيح، وهو مثل على نهاية ينتهي إليها الشيء حتّى يختم، عندها يُقال طَبَعَ على الشيء طابَعًا. ثمّ يُقال على هذا طَبَعَ الإنسان وسجّته. ومن ذلك طَبَعَ الله على قلب الكافر، كأنّه ختم عليه حتّى لا يصل إليه هُدًى ولا نور، فلا يوفّق لخير. ومن ذلك أيضًا طَبَعَ السيف والدرهم، وذلك إذا ضربه حتّى يكمله. والطابع: الخاتم يُخْتَمُ به. والطابع: الذي يُخْتَمُ^(٣).

بناءً لذلك يمكن استنتاج أمرين. (١) تعدّد الطبائع بتعدّد الماهيات: يكشف التأصيل اللغويّ أنّ الطبع عامّ لا يخصّ ماهيةً محدّدة، فالطبع يشمل الإنسان ويشمل الأشياء الأخرى. غير أنّ طبع الأشياء ليس سواء، بل هو متغاير بتغاير الأشياء وماهياتها، وذلك أنّ نهاية كلّ شيء تكون بحسبه، وبما يناسبه، فتطبع بطابعه. وعليه، فإنّ طبع السيف يختلف عن طبع

(٣) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، الجزء ٣، الصفحة ٤٣٨.

الدرهم، أو الإنسان، لاختلاف السيف عن الإنسان والدرهم. وعندما تستعمل هذه المفردة في مجال العقل، فتعني أنه مُعطى ومختوم عليه فلا يفهم ولا يعي شيئاً، وكأن أبوابه مغلقة ومختوم عليها. وهذا المعنى لا يجري في الأمور الأخرى. يتحصّل من ذلك أنّ اختلاف الطبائع مرده إلى اختلاف ماهياتها؛ و(٢) تبعيّة الطبائع لعناوين ماهياتها: تتبع الطبائع ما تعنون به ماهياتها. فعنوان «الإنسانية» يقتضي طباعاً متناسبة مع الإنسانية. وعنوان «الكافر» يقتضي طباعه المتسانخة معه، بما هو كافر. وعنوان «المؤمن» كذلك تتسق طباعه معه، بما هو مؤمن، وهكذا.

الملاحظ الثاني: الطبيعة المقيّدة أو الخاصّة؛ تُلحظ الطبيعة في هذا النحو مضافة إلى الإنسان أو البشر، فيقال: «طبيعة الإنسان»، أو «طبيعة البشر». أو تؤخذ كموصوف وصفة، فنقول: «الطبيعة الإنسانية»، و«الطبيعة البشرية»؛ وهنا نصفها بالإنسانية، والبشرية. ووجه كون الطبيعة خاصّة هنا هو تقييدها بالإنسانية. والبحث في هذا السياق عن هذه الطبيعة الخاصّة، لا عن مطلق الطبيعة التي تصدق على أيّ طبيعة.

إذاً، فالمحور في الموضوع هو «الطبيعة الإنسانية»، أو «الطبيعة البشرية»، وليس الإنسان، أو الإنسانية، باعتبار أنّ مسار البحث عن الإنسان مختلف عن الطبيعة. فإنّ البحث عن الإنسان هو سير باتجاه ملاكات الإنسان ومقوماته، لكنّ البحث عن «الطبيعة الإنسانية» هو بحث في خصوصيّات الإنسان. وتعبير آخر، فإنّ البحث عن الإنسان بحث عن الحقيقة، أمّا البحث عن الطبيعة فهو بحث عمّا طبعت عليه تلك الحقيقة، لا عن نفس الحقيقة.

والكلام على الإنسان والطبيعة يستدعي تناول مسألتين.

المسألة الأولى: الترابط بين الإنسان وطبيعته، فلا تنفك الطبيعة الإنسانية عن الإنسان ما دام الإنسان إنساناً. فإذا كان الإنسان يتعيّن بالحدود، فهو يتشخّص بالطبائع. فكما أنّ الوجود يُحدّ بالماهية، ويتخصّص، ويتخصّص، باعتبار أنّ الماهية تُرسم بالطبع، وذلك كبريق الذهب للذهب، لا كذهبيّة الذهب للذهب، فالطبع ليس مقوماً لكنّه ملوّن. فإنّ الماء، مثلاً، يسيل لأنّه ماء، وطبعه السيلان، لا أنّه ماء، لأنّه يسيل. فالسيلان خصوصيّة، وليس ماهيّة.

المسألة الثانية: الترابط بين الطبيعة والأفراد، فلا تنفك الطبيعة الإنسانية عن أفرادها، باعتبار أنّ إيجاد الطبيعة إمّا يكون بإيجاد فردها، وتركها إمّا يكون بترك جميع أفرادها، ولعلّه لذلك لم يقل: قل أعوذ بربّ الإنسان، ملك الإنسان، إله الإنسان، فلكي يشير إلى أنّ المقصود هو الحديث عن الإنسان بما هو متجسّد ماثل للعيان، لا عن الطبيعة الإنسانية. إنّّه

يريد الإشارة إلى الإنسان بما هو فرد، يتعاطى معه بما له من صفة إنسانية، وبما هو محتاج إلى من يلجأ إليه ليتعوّذ به، فيعيّذه.

٣. الطبيعة بين الإنسانية والبشرية

تختلف «الطبيعة الإنسانية» عن «الطبيعة البشرية»، ويمكن القول إن تعبير «الطبيعة الإنسانية» هو الأدق في مورد البحث، وذلك لأنه الأدلّ على الإنسانية، وذلك لما يلي:

إنّ المحور في الطبيعة الإنسانية هو الإنسان، المتقوم بالذات أو الروح. والطبيعة في هذا المعنى تتبع الروح، فيكون الحديث عندها عن الطبيعة الإنسانية في الإنسان. وخطابات «يا أيها الإنسان»، في القرآن الكريم، تتناسب مع هذا المعنى - ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾^(٤)، - لأنه خطاب العاقل، ولم يقل: «يا أيها البشر».

بينما المحور في «الطبيعة البشرية» هو «البشر»، ومعنى البشرية غير متقوم بالذات الناطقة. فإن أصل مفهوم «البشرية» مرتبط بظهور البشرية. ومعنى «بشر» أي ظهر. وقد سمّي البشر بشراً لظهور بشرتهم. وبهذا تكون التسمية مرتبطة بالبعد المادي للإنسان. قال الراغب الأصفهاني:

البشرة ظاهر الجلد والأدمة باطنه [...] وجمعها بشرٌ وبشارٌ [،] وغُبر عن الإنسان بالبشر اعتباراً بظهور جلده من الشعر بخلاف الحيوانات التي عليها الصوف أو الشعر أو الوبر [...] وخَصَّ في القرآن كلَّ موضع اعتبر من الإنسان جنته وظاهره بلفظ البشر نحو: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا﴾ وقال عز وجل: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾^(٥).

وقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام قوله: «إنّ إبليس قاس نفسه بآدم فقال: خلقتني من نار وخلقته من طين، ولو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك أكثر نوراً وضياءً من النار»^(٦).

(٤) سورة الانفطار، الآية ٦.

(٥) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، إعداد وتحقيق مركز الدراسات والبحوث. مكتبة نزار مصطفى الباز (مكتبة نزار مصطفى الباز)، الصفحة ٦٠.

(٦) الشيخ الكليني، الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، الطبعة ٣ (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨ هـ.ش)، الجزء ١، الصفحة ٥٨.

فقد خالف إبليس النصّ الصريح حيث أمره الله تعالى بالسجود لآدم، وعارضه بالقياس فقال «أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين»، يعني أنّ النار المضيئة أشرف من الطين المظلم، فأنا أشرف وأفضل من آدم، لأنّ تكوّني من النار وتكوّنه من الطين، والأشرف كيف يسجد للأخس؟! والأفضل كيف يخدم المفضول؟! بل العكس أولى.

وقال العلامة المازندراني في إحدى تعليقاته على الحديث:

ما أشار إليه عليه السلام وهو: أنّه جعل ما ليس علّة للمزيّة والشرف علّة لهما، فإنّ استحقاق آدم للسجود له ليس لأجل هذا البدن المركّب من الطين وغيره، بل إنّما هو للجزء الآخر الذي هو سرّ من أسرار الله ونور من أنواره، أعني نورية النفس المجردة، وهذا العمل منه إمّا لكون شأنه المغالطة والمخادعة كما هو الآن، أو لعدم علمه بحقيقة هذا الجوهر وآثاره وخواصّه. إذ لو علمها وقاس هذا الجوهر الذي خلق الله منه آدم والروح الذي هو نور ربّاني تستضيء به السماوات والأرض وينكشف ما في عالم الملك والملكوت بالنار، لعرف أنّ الفضل والكمال والشرف والجلال إنّما هو لآدم، لأنّ ذلك الجوهر أكثر نوراً وأعظم ضياءً من النار، إذ النار، وإن كثرت ضوؤها واشتدّ نورها، لا يدرك بها إلّا ما كان في فرسخ أو أقلّ، مع أنّها آلة لا شعور لها، وبنور ذلك الجوهر يدرك ما في عالم المجرّدات والمادّيات والموجودات والمعدومات^(٧).

إذاً، تكمن القيمة الوجوديّة للإنسان في أنّها تتقوم بنفس نورانيّة مجردة هي سرّ النفخة الإلهيّة، وهي جوهر أكثر نوراً من النار. ومشكلة إبليس أنّه، وبخبط، أراد تقديم المفضول على الفاضل ففاس.

نعم، الإنسان هو البشر مصداقاً، وكذلك البشر هو الإنسان مصداقاً، فهما مفهومان متّحدان مصداقاً، غير أنّهما مختلفان في وجه التسمية. وعليه، فالكلام فيهما عن شيء واحد وهو مصداقهما، لكنّ الاختلاف في تسميته.

والحال في تسمية الإنسان مشابه للحال في تسمية البشر. ف«أنس»: «أصل واحد، وهو ظهور الشيء، وكلّ شيء خالف طريقة التوحّش. قالوا: الإنس خلاف الجنّ، وسمّوا لظهورهم»^(٨). وهنا، ترتبط التسمية بالظهور. وقيل ترتبط بالحركة؛ «وقيل: الناس مأخوذة من التوس: وهو الحركة، وتصغيره نويس»^(٩).

(٧) المولى محمّد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، تحقيق الميرزا أبو الحسن الشعراني، الطبعة ١ (بيروت: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، الجزء ٢، الصفحة ٢٧٠.

(٨) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٤٥.

(٩) الشيخ الطبرسي، مجمع البيان، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٥)، الجزء ١، الصفحة ٩٨.

وهناك من ربط تسمية الإنسان بالأنس؛

الإنس: خلاف الجن. والأنس خلاف النفور. والإنسيّ منسوب إلى الإنسان، يقال ذلك لمن كثر أنسه، ولكلّ ما يؤنس به [...] والإنسيّ من كلّ شيء: ما يلي الإنسان، والوحشيّ: ما يلي الجانب الآخر له [...] والإنسان: قيل سمّي بذلك لأنّه خلق خلقاً لا قوام له إلّا بأنس بعضهم ببعض^(١٠).

لكنّ المعنى الفلسفي والمنطقيّ والديني المطروح للإنسان هو تقوّمه بالنفس الناطقة، وهذا ما يعيّن تقديمه على البشر؛ قال تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾. وفقاً للآية المباركة، يمكن ترجيح «الإنسانية» على «البشرية» لثلاثة أمور: (١)، «إنّ شرف الإنسان بالروح لا بالجسد، والدليل عليه أنّ الله تبارك وتعالى أمر الملائكة بالسجدة له (ع) بعد نفخ الروح في جسده»؛ و(٢)، «إنّ شرف الروح بسبب انتسابه إلى الله تعالى، وهذا يدلّ على شرافته أولاً، وشرف الإنسان ثانياً، حيث نفخ فيه من روح الذي منسوب إليه تعالى، وهذا أيضاً ظاهر». الثالث: «إنّ حياة الإنسان بسبب الروح؛ لأنّ الجسد قبل نفخ الروح فيه لم يكن حيّاً»^(١١).

يترتّب على التفريق بين الإنسانية والبشرية أنّ الطبيعة البشرية طبيعة سيّالة متحرّكة في ذاتها، وتتعاقد عليها الصور النوعيّة واحدة بعد أخرى، على قاعدة اللبس بعد اللبس، أمّا الطبيعة الإنسانية فهي طبيعة مجردة ثابتة، وغير خاضعة لقانون التحوّل والتغيّر والتبدّل في الجوهر. والكلام على الطبيعة البشرية يسوقنا إلى الكلام على الكمال الجسماني، أمّا الكلام على الطبيعة الإنسانية فمآله الحديث على الكمال الروحانيّ الإنسانيّ، نعم، وإن كانت تسمية الإنسان مرتبطة بالأنس - كما مرّ - أو النسيان بحسب وجه التسمية اللغويّة، إلّا أنّ المعنى المنطقيّ والفلسفيّ والدينيّ للإنسان يتركز حول النفس الناطقة.

٤. تبدّل الطبايع

٤. ١. تبدّل الطبيعة إنّما يتمّ وفق الطبيعة والإمكان. لذا، من الممكن سريان الطبيعة من صورة إلى أخرى مع بقاء المادّة. وعليه، فلا يمكن خروج الطبيعة عن ذاتها، لكنّها يمكن أن

(١٠) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الطبعة ١ (دمشق: دار القلم، ١٩٩٦م؛ بيروت:

الدار الشامية، ١٩٩٦م)، الصفحة ٩٤.

(١١) محمّد تقّي النجوي القاني الحراساني، مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة، الجزء ١، الصفحة ٢٠٧.

تتلوّن بمشخصاتها. وعليه، عندما تخرج الطبيعة عن طبيعتها تبطل الماهية من رأس، لأنّ الفصول والأجناس لماهية ما لا تبدّل إلى فصول وأجناس لماهية أخرى، لأنّ الذاتيّ للشيء لا يكون ذاتيًا إلّا لذلك الشيء، وفرض انقلاب الماهيات يعني بطلان ذاتياتها من رأس، وهذا غير ممكن.

٤. ٢. وهنا يُطرح السؤال حول الطبيعة الإلهية في المسيحية، كيف يمكن تعليل تحرك الطبيعة الإلهية إلى الطبيعة الإنسانية مع بقاء الإله إلهاً وبقاء الإنسان إنساناً؟

ويشتدّ الإشكال عندما نقول إنّ ماهية الإنسان ووجوده أمر ممكن، وإمكانه غير ماهيته، بينما الله تعالى، لا ماهية له، وهو وجود واجبيّ؛ بمعنى أنّ وجوده عين وجوبه، فليس وجوده شيئاً وجوبه شيئاً آخر، وإلاّ لافتقر وجوده إلى وجوبه، وهو مستحيل. وعليه، فلا اثنيّة في ذاته المقدّسة ولا كثرة، وكذلك لا محلّ للإمكان، حيث تقول القاعدة: كلّما صدق الوجوب استحال الإمكان والامتناع، وكلّما صدق الامتناع استحال الوجوب والإمكان، وكلّما صدق الإمكان استحال الوجوب والامتناع. بناءً لذلك، فإنّ القول بضرورة الوجود من الطبيعة اللاهوتية إلى الطبيعة الناسوبية، يعني أنّ ما هو واجب بالذات ضرورة، انقلب إلى ما هو ممكن بالذات بالضرورة، وهذا يعني الجمع بين الإمكان والوجوب في مادة واحدة، وهذا مستحيل بالذات لاستحالة الانقلاب. وقولنا «بالضرورة» باعتبار أنّ الإمكان للممكن واجب، فيستحيل أن يخرج الممكن عن إمكانه. فكما أنّ واجب الوجود واجب الوجوب، كذلك يقال، «إنّ ممكن الوجود واجب الإمكان».

إنّ القول بتحوّل الطبيعة من ماهية إلى ماهية يساق القول ببطلان الماهية، أو القول بضرورة الطبيعة إلى اللاطبيعة، وهل يمكن السير من النقيض إلى النقيض؟!

ومن جهة أخرى، كما أنّ الانقلاب الطبيعيّ مستحيل، كذلك فإنّ اتّحادهما مستحيل؛ وذلك لأنّ الاتّحاد بنفسه مستحيل، فيستحيل إثباته لغيره. أمّا استحالاته فهو أنّ المتحدّين بعد اتّحادهما إن بقي موجودان فلا اتّحاد لأنّهما اثنان لا واحد. وإنّ عُدما معاً فلا اتّحاد أيضاً، بل وجد ثالث. وإنّ عُدماً أحدهما وبقي الآخر فلا اتّحاد أيضاً، لأنّ المعدوم لا يتحدّ بالموجود^(١٢).

(١٢) المقداد السيوري، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، الطبعة ٢ (بيروت: دار الأضواء، ١٤١٧هـ)، الصفحة ٥٤.

٤. ٣. من هنا، فإنّ الذهاب بالإجابة عن هذه المسألة إلى أنّ ذلك «سرّ» من الأسرار الإلهية يزيد الأمر إشكالاً. هناك مصطلح قد يوازي كلمة السرّ في الإسلام وهو «التعبد»؛ وما يتعبد فيه له علّة، وليس مجهول العلّة، إلاّ أنّه ذو علّة نجهلها، فتعبد مع اليقين بالعلّة المجهولة. مثلاً، من غير المعلوم ما هي علّة جعل صلاة الصبح ركعتين، لكننا نتعبد بالركعتين لليقين بالعلّة والحكمة، باعتبار ابتناء الأحكام على المصالح والمفاسد، واليقين باستحالة صدور اللغو عن الله تعالى - ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾^(١٣). كلّ ذلك يؤكد العلّة. والمحصل أنّ أصل العلّة متيقّن، لكنّ المجهول هو وجه العلّة.

أمّا لو حكم العقل باستحالة شيء ذاتاً، أو حكم بوجوب شيء ذاتاً، فلا مجال للتعبد بالمستحيل ذاتاً. فلو نفى الله تعالى عن ذاته البنوّة، ودلّ عليها العقل يقيناً، فلا محلّ للتعبد، كما أنّه ليس محلاً للسرّ لأنّه معلوم. وممتنع الوجود بالذات ليس منطقةً مجهولةً ليكون محلاً للتعبد، أو الأسرار. وممتنع الوجود بالذات يلزمه أن يكون واجب العدم بالذات. بناءً لذلك، لا يصحّ القول بالتعبد بوحدة الذات الإلهية مع اليقين باستحالة الشريك. فاليقين باستحالة الشريك بالذات لا يبقّي الوحدة الإلهية مجهولةً. وهذا الأمر يجري في باقي الصفات.

٥. الطبيعة والألم

٥. ١. إنّ هناك مجموعة مشاعر طُبعت عليها الإنسانية. فالإنسان كائن يلتذّ، ويفرح ويحزن، ويستاء ويُسّر، ويبكي ويضحك، ويحبّ ويكره، ويتعجّب، ويستنكر، ويغضب، ويشفق، إلى غيرها من المشاعر التي تصدر وفق الطبيعة الإنسانية.

ومن تلك المشاعر «الألم». والألم من الأمور التي ترافق الإنسان، حتّى يمكن القول إنّ الإنسان مطبوع على الألم، أو إنّ الألم مطبوع في الإنسانية، والألم ظاهرة وجدانية حيّة، مرتبطة بكلّ مسارات الإنسان. وهي أمر متعلّق بالفقدان والحاجة. والفقدان قد يكون معنويّاً وقد يكون مادّيّاً، لكنّ الفقدان المادّي يرجع إلى المعنويّ، لأنّ الألم في جوهره شعور داخليّ روحيّ، فإن كان مادّيّاً، فهو شعور موضعيّ وعرضيّ، وإن كان معنويّاً، فهو شعور جوهريّ.

(١٣) سورة الدخان، الآية ٣٨.

فالإنسان كائن يتألم. فهو يمرض، فيحضر الألم في المرض، ويفقد عزيزاً فيتألم. وهو يقلق، ويخاف، ويغتم، ويحزن. وكل ذلك مدعاة للألم.

٥. ٢. إن الطبع على التألم يكشف عن أن التألم مطلوب بذاته، لأنه تكويني. وإلى جنب ذلك، فالإنسان ذو قدرة على الصبر على الألم. فالإنسان مطبوع على التألم، كما أنه مطبوع على الصبر على التألم. وعليه، فإذا كان الألم مشكلةً داخليةً تكوينيةً، كان الحلُّ بالقدرة على الصبر حلاً داخلياً تكوينياً. ومن جهة أخرى، فقد جُهِزَ الإنسان بقلب من طبيعته الإيمان والاطمئنان والسكينة. ولا تتأتى القدرة على الصبر إلا بصدق الإيمان بالله تعالى. وبذلك، فإن دواء الألم في النفس المتألم كامن في نفس النفس، وهو القدرة على الصبر، المنبثق عن الإيمان، والذي يولد في القلب عزماً وتحملاً مغموراً بالشعور بالرضوان والأمل، فيكون الصبر عندها مرغوباً، لأنه مطلوب بذاته. وبذلك يغدو الألم طريقاً إلى الله تعالى؛ قال تعالى: ﴿وَلْيَبْلُوكُمْ شَيْءٌ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(١٤). فقد لفتت الآية إلى ثلاث مسائل مترابطة: (١) تأكيد البلاء، بقوله «وَلْيَبْلُوكُمْ»؛ و(٢) إشارة الصابرين على البلاء، بقوله «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ»؛ و(٣)، ربط الصبر بالرجوع إلى الله تعالى، لا مطلق الصابرين، بقوله «وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ».

٥. ٣. ومن ناحية أخرى، فإن طبيعة الحياة هي طبيعة امتحانية؛ قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَنِ كُم أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(١٥). وهذا يكشف عن أنه طالما صدقت الحياة الإنسانية فإن البلاء ملازم لها، وما ذكر في الآية من البلاءات، ﴿مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾، كلها بلاءات مؤلمة. وهذا يعني أن مواجهة الحياة هو مواجهة البلاءات المتتالية، إلى أن تصفو الروح صفاءً يؤهلها لذلك اللقاء المقدس، وهو اللقاء الأخير، وهو: ﴿وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. وعليه، فالطبع على الألم والطبع على الصبر عليه متلازمان في خط مسار خلاص الإنسانية في مسيرتها الوجودية نحو مآلاتها الأخروية المتعلقة بالله تعالى ولقائه.

٥. ٤. ومن ناحية أخرى، فإن الانعزال - كمسار في الحياة - متناف مع الطبيعة الاجتماعية للناس. والرهبة الدائمة والاعتزال المستمر يقهر الطبيعة، وهذا فعل خلاف الطبيعة. إذ المطلوب تهذيب الطباع وسوقها إلى نقطة الاعتدال في قوى النفس، ما ينعكس اعتدالاً في السلوك والحياة. إن قهر الطبيعة الإنسانية ومحاولة إلغائها هو قرار خطير عندما يصدر من

(١٤) سورة البقرة، الآية ١٥٥.

(١٥) سورة الملك، الآية ٢.

النفس، لأنه سيجعل الطبيعة في مواجهة ذاتها، وهذا خلاف انسيابها وتكوينها.

٦. دلالة الطباع

إن حركة الأفعال المنبثقة من الطباع ذات دلالات. وبالتالي، فإن الطبيعة والفعل الصادر عنها يتميز بأنه دالّ، وليس للدالّ الطبيعي قوّة الإثبات كما في الدالّ العقليّ. فإنّ الدالّ العقليّ يستحيل انفكاكه عن مدلوله، وكذلك يستحيل تخلفه عنه، وهو غير مرتبط بقوم دون قوم، وبزمان دون زمان. أمّا الدالّ الطبيعيّ فيمكن أن يختلف ويتخلف، وذلك لأنّ العلاقة ذاتية بين الدالّ والمدلول في الدالّ العقليّ، أمّا الطبيعة فمنشؤها الطباع التي يمكن أن تتخلف وتختلف.

وقد جهّز الله تعالى الإنسان بقدرة على قراءة دلالات طباعه وميولها، ويعني الإنسان ذلك. لكنّ قراءته لطباعه مغاير لمسألة التحكم بها، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ * وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ﴾^(١٦)؛ فهو يشهد على كنوده ويعيه. وقال الله تعالى: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾^(١٧).

ويمكننا ملاحظة الحركة الدلالية للطباع والملكات في بعض النصوص القرآنية؛ قال تعالى: ﴿وَإِذَا أُنْمِنَّا عَلَى الْإِنْسَانِ أُغْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا﴾^(١٨)، فربط بين الإنعام والإعراض، وربط، أيضاً، بين مسه بالشرّ واليأس، وحركة الإعراض والنأي واليأس هي تحركات طبيعية واعية، ولا تحصل دلالة الطبع عند غير الإنسان إلا بعد وعي الطبع. وقال عز وجل: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِي * وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾^(١٩). ففي طرف الإنسان، ﴿رَبِّي أَكْرَمَنِي﴾، أو ﴿رَبِّي أَهَانَنِ﴾، مقولتان تعبران عن انفعال طبيعي واع. وفي نص آخر: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا * إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾^(٢٠)، وبذلك يتبين العلاقة بين «مس الشر» و«الجزع»، و«مس الخير» و«المنع»، ولكنّ الجزع والمنع طبعان واعيان دالّان، وتغيّر

(١٦) سورة العاديات، الآيات ٦ و٧.

(١٧) سورة القيامة، الآية ١٤.

(١٨) سورة الإسراء، الآية ٨٣.

(١٩) سورة الفجر، الآيات ١٥ و١٦.

(٢٠) سورة المعارج، الآيات ١٩ إلى ٢٢.

الحركة الدلالية للطبيعة عند المصلين الدائمين لمكان الاستثناء - ﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾.

وفي كلام لأمير المؤمنين عليه السلام في وصف الإنسان يقول:

أعجب ما في الإنسان قلبه، وله مواد من الحكمة وأضدادها، فإن سنع له الرجاء أذله الطمع، وإن هاج به الطمع أهلكه الحرص، وإن ملكه اليأس قتله الأسف، وإن عرض له الغضب اشتد به الغيظ، وإن أسعف بالرضا نسي التحفظ، وإن ناله الخوف شغله الحذر، وإن اتسع له الأمن استولت عليه الغرّة، وإن جدّت له نعمة أخذته العزّة، وإن أصابته مصيبة فضحه الجزع، وإن أفساد مالا أطغاه الغنى، وإن عضّته فاقة شغله البلاء، وإن أجهدته الجوع قعد به الضعف، وإن أفرط في الشبع كظّته البطنة، وكلّ تقصير به مضرّ، وكلّ إفراط له مفسد^(٢١).

فقد دلّ النصّ على حقيقة العلاقات بين مجموعة من الطباع والخصال فيما بينها، وكيف أنّ بعضها يؤديّ إلى بعض، ويستلزمه، ويدلّ عليه، للتلازم الوجوديّ بينهما. فهيجان الطمع يقتضي أن يهلكه الحرص، والطمع والحرص طبعان يدلّ أحدهما على الآخر. وهكذا الحال بين اليأس والأسف، والغضب والغيط، والرضا والتحفظ، والخوف والحذر، والأمن والغرّة، والمصيبة والجزع، والمال والطغيان. وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا كان في رجل خلّة ذائقة فانتظروا أخواتها»^(٢٢)؛ أي إذا كان فيه خلق فاضل، فإنّ طبعه مظنة أن يكون فيه أمثاله فيتوقع منه.

فالطباع ذات حركة دلالية تبدّى بسلوكات خارجيّة، وهي حالة نفسيّة تختلف باختلاف ثقافات الأمم، وعاداتها، وتقاليدها، وعقائدها، وطقوسها، ومكان عيشها، وزمانه. لذا، فإنّ الدالّ الطبعيّ يختلف بين أمة وأخرى وبين زمان وآخر.

٧. في اكتشاف الطبيعة الإنسانية

والسؤال المطروح في هذا السياق: من أين نبدأ في قراءة الطبيعة الإنسانية؟

٧.١. يمكن الدخول إلى الموضوع من خلال الآثار والتاريخ، ومن خلال الكثير من المكتشفات، خصوصاً فيما يرتبط بإنسان ما قبل التاريخ. وبإطلالة سريعة يُذكر

(٢١) محمّد بن محمّد بن النعمان (الشيخ المفيد)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، الطبعة ٢ (بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، الجزء ١، الصفحة ٣٠٢.

(٢٢) الإمام عليّ بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح محمّد عبده، الطبعة ١ (قسم: دار الذخائر، ١٤١٢هـ)، الجزء ٤، الصفحة ١٠٣.

أن أقدم آثار للإنسان عثر عليها في أستراليا هي أدوات حجرية، وعظام لحيوانات تعود إلى حوالي ٣٧ ألف سنة خلت (مغارة الماموت). ومنذ حوالي ٣٠ ألف سنة ق.م. أصبحت دلائل الاستيطان أكثر غزارة فظهرت الأدوات الحجرية، بدايتية التصنيع كالسواطير والمكاشط، يرافقها هياكل عظيمة للإنسان العاقل كما في مواقع مانغو وكوسامب، وقد تبين أن بعض هذه الهياكل حمل صفات الإنسان العاقل المتطورة، وهي تؤرخ على حوالي ٣٣ ألف سنة ق.م. وبعضها الآخر أحدث عهداً ويتراوح عمره بين ١٠ - ٢٠ ألف سنة لكنها بدايتية الصفات^(١٣).

وبشكل عام،

يمكن أن يقسم استيطان الإنسان العاقل للعالم إلى أربع مراحل متتالية زمنية: المرحلة الأولى: تتعلق بظهور هذا الإنسان في إفريقية منذ حوالي ١٢٠ ألف سنة خلت. المرحلة الثانية: تتعلق بوصوله إلى آسيا منذ حوالي ١٠٠ ألف سنة. المرحلة الثالثة: هي وصول هذا الإنسان إلى أوروبا منذ حوالي ٤٠ ألف سنة. المرحلة الرابعة: تتعلق باستيطان هذا الإنسان لقارات العالم الجديد، أمريكا وأستراليا، منذ حوالي ٣٠ ألف سنة خلت.

وكانت هذه الفنون إما على شكل قطع منقولة كالتماثيل والدمى، والأسلحة وأدوات الزينة (الفن التطليقي) وإما آثار ثابتة كالنحت والرسم على جدران المغائر والملاجئ التي سكنت (الفن الجداري). وقد صنع الإنسان العاقل من العظام أو الطين تماثيل للمرأة العارية، «الربة الأم»، عدت الدليل الأول على عقيدة الخصب التي استمرت عصوراً طويلة فيما بعد، وأخرى لحيوانات شددت اهتمامه كالثور والغزال والماعز الجبلي، كما حفر على القبضات العظيمة لأسلحته صوراً حيوانية وإنسانية مختلفة ترك لنا في مواقع العدد من الحز و أدوات الزينة الأولى^(١٤).

غير أن آثار الإنسان شيء، والإنسان شيء آخر، وإن أمكن قراءة ملمح تلك الطبائع من هذه الآثار، إلا أن ذلك لا يعدو أكثر من تحليل لمعطى صامت، قد يصح وقد لا يصح. مثلاً، اكتشفت الدراسات بعض عظام لدبة على قبور بعض الأموات من البشر، فاستنتج أن الشعوب تلك كانت تمارس طقوساً دينية عندما يتحقق حدث الموت، وهي وضع عظام الدب على قبر الميت. لكن هذا الاستنتاج لا يرتقي بمنطق الاحتمالات إلى أكثر من كونه احتمالاً، فضلاً عن أن يكون ظناً.

ناهيك أنه لا يكفي أن نكشف أصل وجود الطقوس، بل لا بد من البحث عن دلائلها حتى يتسنى قراءة الطبائع من خلال دلالات الطقوس والعادات والتقاليد. فنحن لا يكفينا السير الاستدلالي من الأثر إلى المؤثر، بل لا بد من السير من خصوصيات الأثر إلى

(٢٣) سلطان مجين، عصور ما قبل التاريخ، الصفحة ١٣٩.

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٠.

خصوصيات المؤثر. وهذا النوع من السير الدلالي يتطلب مؤونة زائدة على أصل إثبات الوجود عليه. فالبحث في الخصائص، لا في أصل الوجود.

فإذا كان إثبات التاريخي في حده الأقصى ترجيحاً، فلا شك في أن قوة إثبات ما قبل التاريخ في حده الأعلى أقل من الترجيح. وبتعبير آخر، إن كانت بعض الآثار القديمة تدل على وجود الإنسان، فإن خصوصياتها تدل على خصوصياته، ونمط عيشه. لكن قراءة الطبع هي قراءة للإنسان من الداخل، والطريق إليها هو الملمح الخارجي، والمفترض أن أداء الخارج يدل على طبع الداخل، لكن هذا أمر غامض للإنسان الحاضر، وهو أشد غموضاً للإنسان في التاريخ، وهو في غاية الغموض لإنسان ما قبل التاريخ، فكيف إن كان السؤال عن طبيعة الإنسان الأول؟! عن

نعم، يمكن قراءتها كمؤشرات تتفاوت قيمتها الإثباتية، لكنها لا ترقى إلى أن تكون معطى من المعطيات التي يبنى عليه حقائق، أو مسلمات. لذا، من الصعب الاقتصاد، في السير لبناء نظرة دقيقة حول الطابع الإنسانية، وأنماطها، وخصائصها، ومقوماتها، على باب التاريخ والآثار.

وعليه، فإن النتيجة هي القصور في تبين الطابع الإنسانية من باب التاريخ والآثار، لا لفقدان الطبيعة لأولئك الناس، بل لقصور وسائل إثباتها.

٧.٢. يمكن السير في تحليل الطبيعة الإنسانية من خلال أفعال الأفراد كما يعتمد ذلك أنثروبولوجياً. فعلم الإنسان يدرس الإنسان بلحاظ أفعال أفراد وآثارهم، بحيث تدرس طبائع الشعوب والمجتمعات، وخصوصاً البائدة منها، وذلك بالنظر في أفعالها، وعاداتها، وتقاليدها، وطقوسها. وهذا المنهج يلعب دوراً كبيراً في تكوين معطى ما عن الطبيعة الإنسانية.

المشكلة في هذا المنهج هي أن المعطى يبقى في دائرة الأفراد والأمم والشعوب التي أمكنت دراستها خارجاً، وتلك المعطيات صادقة على نحو القضية الخارجية، وهي التي يصدق الحكم فيها على الموضوع الخارجي فقط. فالصدق فيها متحقق ما تحقق الموضوع في الخارج، ولا يشمل حكمها الموضوعات المقدرة الوجود. بناءً لذلك، من الصعب أو العسير أن يقدم لنا إجابة عن الإنسان الذي لم يخضع للدراسة. أو أن يجيبنا عن نوع الإنسان القادم بعد مئات السنين وطبائعه، فهو يقرأ الإنسان الماضي، أو الحاضر المحدد، غير أنه لا يقرأ الإنسان الآتي. وعليه، فهو يشبه العلم التجريبي الذي يقدم لنا ألف صفحة عن ورقة شجرة، لأنها تحت مجهره، فهو يضيء ما حوله، ويرى الباحث بمقدار ما يضيء، لكنه يصل

إلى نقطة عند انتهاء مدى الضوء يقول فيها لا أعلم. فهو كالسراج المضيء في قاعة كبيرة ومظلمة يضيء ما حوله فقط.

نعم، هذه الطريقة هي في غاية الأهمية فيما تقدّمه عن طبائع شعوب محدّدة، لما في ذلك من آثار تترتب على فهم الشعوب والمجتمعات، وكيفية حياتها، وأنماط تفكيرها، وممارسة طقوسها، وردود أفعالها، وتكوين نظرتها إلى الدين والعالم والإنسان. غير أنّها لا تكمل الصورة فيما لو كان البحث عن الطبيعة الإنسانية ينحو مطلقاً، أي متعلّقة بإنسانية الإنسان مطلقاً، دون لحاظ خصائص الشعوب والأمم.

٣.٧. لكنّ الصورة تكون أدقّ فيما لو سرنا من الإنسان إلى الطبيعة، ثمّ من الطبيعة إلى أفعالها، وذلك فيما لو كانت الانطلاقة في بحث الطبيعة من النصّ الديني المقدّس، باعتبار أنّ الديني القرآني لمّا يتحدّث عن الطبيعيّ فهو يعطي الواقع الحقّ عن الطبيعيّ بما هو طبيعيّ، لا بما هو دينيّ صرف. فإنّ من خلّق الخلق هو من أنزل الشرائع، وهو هو من جعل الطبائع على طبائعها. فالخلق والشرع كلاهما أفعال الله تعالى، وأفعاله عزّ وجلّ لا تتنافر. وعليه، فكلام الخالق (الدينيّ) عمّا خلق (الطبيعيّ) كلام عن واقع ما طبع، أي الطبيعيّ بما هو طبيعيّ. وهذا يدلّ على بطلان الثنائية بين الطبيعيّ والدينيّ، لأنّ الدينيّ عندها يكون كاشفاً عن الطبيعيّ، ولا يكون وجهة نظر تقع في عرضه. وعليه، فلا يتلون الطبيعيّ باللون الدينيّ لأنّ الدين كشف عن حقيقة فيه. مثلاً، قال تعالى: ﴿مَنْ شَرَّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾؛ هذا يكشف عن أنّ طبيعيّ الناس وواقعهم هو هكذا.

والمحصّل أنّ اليقين بالدينيّ يتولّد منه يقين بالطبيعيّ. والخبر الدينيّ عن الطبيعيّ يؤكّد طبيعة الطبيعيّ، ويكشف عن حقائقه.

في هذه المنهجية نسير من الطبيعة إلى الفعل، فنقرأ الفعل من خلال الطبيعة. إذ إنّ الطبيعة تقتضي الفعل المتلائم معها باعتبار المسانحة بين العلّة ومعلولها، فتحليل طبيعة النفاق يسهّل فهم أفعال النفاق من خلال هذه الطبيعة.

إذاً، المنهجية هي دراسة الطبيعة من خلال الإنسان، لا دراسة الإنسان من خلال الطبيعة، فنسير في ذلك من الإنسان إلى طبيعته، على طريقة البرهان اللّميّ.

بل يمكن الادّعاء بتعدّد فهم الطبيعة بغير الطبيعة، بلحاظ أنّ الداخل والباطن الإنسانيّ هو الأكثر وضوحاً بالنسبة إلى الإنسان نفسه. لذا، فهو الأدقّ تشخيصاً لألوان المشاعر

والأحاسيس والميول. وقيمة ذلك أنَّ الإنسان يقدم مشهده طبيعته من داخله؛ باعتبار أنَّ ذاته حاضرة عند ذاته، وطبيعته من شؤونه الباطنية المعلومة حضوراً لديه. وهذا النحو من العلم بالأمور لا يمكن أن يتأتى - حتى للإنسان - بالكائنات الأخرى، بل الأمر فيها لا يعدو كونه علماً بالظواهر. وما ذلك إلا لأن العلم بها علم من الخارج علم بالصورة. والعلم بها من خلال صورتها غاية أنه يحكي عنها دون استكناه ذاتها، لأنَّ ذاتها لا تكمن في صورتها. مثلاً، يدرك الإنسان حزنه إدراكاً حضورياً لحظة الحزن، بمعنى حضور الحزن ذاته لديه، فهو علم من الداخل، فيرتب عليه الأثر المتساخت مع طبيعته وهو الألم النفسي، بينما علمه بالنار هو علم بصورتها، لكنه لا يرتب عليه الأثر المتساخت وهو الإحراق.

ويترتب على ذلك أيضاً القول بأنَّ قراءة الطبيعة من خلال آثارها وأفعالها فقط لا يقدم أكثر من معطى من خارجها، لأنَّ أفعالها وآثارها ليست هي، بل أمور تحكي عنها، ولا يكفي ذلك في تحليل الطبيعة الإنسانية وفهمها.

وعليه، فإنَّ البحث عن الحقيقة الإنسانية - في هذا السياق - أكثر طلباً من البحث عن الطبيعة الإنسانية. إذ إنَّ الحقيقة هي هي، لا تبدل ما تبدلت الظروف، وذلك لثبات الحقيقة والماهية للشيء. فتبدل الظروف لا يبدل الحقائق الثابتة، لأنها ذاتيات. والذاتي لا يتغير. إلا أنه يبدل في الخصوصيات العرضية، لأنها أعراض. والعرضي خارج عن الماهية، يمكن أن يتغير، ولا تتغير الماهية، لأنه لاحق لها.

وبهذا المسار يعود الكلام إلى مربع الفلسفة والأخلاق والدين. بناءً لذلك، لا بد من تحديد النظرة إلى الإنسان والطبيعة والعلاقة بينهما وفق الأمور التالية:

٧. ٤. الإنسان والطبيعة

٧. ٤. ١. تقوّم الإنسانية بالناطقية

وهذا يرجع بالبحث حول قوام الإنسانية، وهي النفس الناطقة، وهذا يعني أنَّ الناطقية هي المحصلة للإنسان، فيقال «الإنسان إنسان» لأنه ناطق. وهذا الفصل مشترك بين كل ما يصدق عليه إنسان، غير أنَّ الفصول المساوية لماهياتها لا تحكي عن خصوصية أفرادها، لأنَّ الصفات عما هي لا تدل على خصوصية ما تقال عليه. إلا أنَّ البحث ليس في الناطقية

كجزء مختصّ بالماهية ومقوم لها، بل بما طبعت عليه هذه الناطقية فيما هو مشترك، وفيما هو مختصّ بالماهية.

٧. ٤. ٢. وحدة الطبيعة النوعية لا تساوي وحدة خصوصياتها

وهذا يعني أنّ الإنسان نوع، فكذلك الطبيعة هي نوع. قال العلامة الحلي: «فذهب الأكثر إلى أنّ النفوس البشرية متّحدة بالنوع متكررة بالشخص»^(٢٥). وإذا كان النوع واحداً فهذا يكشف عن أنّ طبيعته واحدة، لأنّ النوع لا يكون كثيراً نسبة لأفراده، باعتباره حقيقة مشتركة بين جزئيات متّفقة بالحقيقة متكررة بالعدد، وذلك بناءً على وحدة الفصل وبساطته، فنستنتج وحدة الماهية، باعتبار أنّ الفصل لا يقوم ماهيتين في عَرْض واحد.

فإذا كانت وحدة النوع الإنساني تقتضي وحدة نوع الطبيعة الإنسانية، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم وحدة خصوصياتها، لأنّ الخصوصيات تأخذ ألوانها بتلاوين الأمم والشعوب بل والأفراد. نعم، هناك حدّ مشترك بين البشر هو المصحح، وهناك خصوصيات للشعوب تميزها عن بعضها. وعليه، فإنّ الشعوب تشترك في ما بينها بالطبيعة الإنسانية، وتتمايز عن بعضها بخصوصياتها الخاصة بكلّ منها، وبذلك نستنتج أنّ الطبيعة الإنسانية قسمان:

١. طبيعة عامّة يشترك فيها نوع الناس.

٢. طبيعة خاصّة تتبع خصوصيات الشعوب والأمم.

إنّ الطبيعة الإنسانية العامّة هي مفهوم صادق على كلّ طبيعة إنسانية شخصية، على نحو الصديق في القضية المنطقية الحقيقية، حيث إنّ الحكم فيها صادق ما صدق العنوان، لأنّه صادق ما وجد الموضوع، كما في القضية الخارجية. فلا يُلحظ فيها الزمن ولا المكان في صدق الطبيعة، بل إنّ الحكم فيها صادق، ولو كان موضوعها مقدراً تقديراً. وبناءً لذلك، يمكننا الآن أن نقرأ الإنسان القادم ما صدقت إنسانيته، وهذا لا يتحقّق من خلال الأفراد والأفعال والآثار، إذ إنّ قراءة الطبيعة بأفعالها وآثارها يرسم لنا صورة عن طبيعة الشعوب والمجتمعات الماضية، ولا يستطيع تقديم المشهد كما قدّمه عن الإنسان الآتي. بينما قراءة الطبيعة بالإنسان تستطيع رسم صورة واضحة عن الإنسان الآتي، باعتبار صدق الحكم

(٢٥) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تعليق حسن زاده آملی، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠١٢)، الصفحة ٢٨١.

عليها كنوع، والنوعية تغاير أفرادها، وهي غير مرتبطة بوجود الأفراد فعلاً، لأن الحكم في القضية الحقيقية يشمل الموضوع المقدر، وإن لم يكن موجوداً في الخارج.

٧. ٤. ٣. تغاير الطبيعة النوعية عن الشخصية

تختلف الطبيعة النوعية للإنسانية عن الطبيعة الشخصية لكل فرد منها. فالطبيعة النوعية تتسم بالثبات، بينما الطبيعة الشخصية هي متحوّلة ومتغيرة بحسب ظروفها، لأنها متحايثة ومتشخّصة في زمانها، ومكانها، وجغرافيتها، ومحيطها، أمّا الثبات في النوعية فمرده إلى الثبات في ماهيتها ونوعها.

وثانياً: لا يمكن أن تعرض الطبيعة الشخصية إلا على فرداها الخاص، فهي دائماً جزئية، ولا تجري أحكامها إلا عليها؛ بينما الطبيعة النوعية تصلح للصدق على جميع أفرادها كصدق الكلّي على جزئياته.

٨. اتحاد الطبائع الإنسانية

عن أمير المؤمنين عليه السلام:

إن الله عز وجل ركب في الملائكة عقلاً بلا شهوة، وركب في البهائم شهوةً بلا عقل، وركب في بني آدم كليهما، فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة، ومن غلبت شهوته عقله فهو شر من البهائم^(٢٦).

وعن أبي جعفر عليه السلام، قال:

إن طبائع الناس كلّها مركبة على الشهوة، والرغبة، والحرص، والرغبة، والغضب، واللذة، إلا أن في الناس من زَمَ هذه الخلال بالتقوى والحياء والأنف، فإذا دعتك نفسك إلى كبيرة من الأمر، فإرم ببصرك إلى السماء، فإن لم تخف من فيها، فانظر إلى من في الأرض، لعلك أن تستحيي ممن فيها، فإن كنت لا تمن في السماء تخاف، ولا تمن في الأرض تستحي، فعذ نفسك في البهائم^(٢٧).

إن قوله عليه السلام «وركب في بني آدم كليهما»، يدل على نوعية الطبيعة الإنسانية. فتعبير «بني آدم» شامل لأفراد الإنسانية، والتركيب جامع لأمرين هما العقل والشهوة،

(٢٦) الشيخ الصدوق، علل الشرائع (الجف الأشرف: منشورات المكتبة الحيدرية، ١٩٦٦)، الجزء ١، الصفحة ٤.

(٢٧) ميرزا حسين الوري الطبرسي، مستدرك الوسائل، الطبعة ٢ (بيروت: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٩٨٨)، الجزء ١١، الصفحة ٢١٣.

وطبيعة العقل تنشأ نحو جهة علوية، وهي متعلقة بالنفس. وهذه تختلف عن طبيعة ما تشده وتطلبه الشهوة المتعلقة بالجسد، فلما تركبا في مخلوق واحد، تولدت طبيعة جديدة ناتجة من ذينك الأمرين، لا هي الأولى، ولا هي الثانية، بل حالة ثالثة؛ هي حالة مغالبة وصراع في النفس تترتب على تلك المغالبة وضعية الإنسان في خط الترقى أو الانحطاط. فالإنسان كحقيقة جوهرها النفس تصبح واقعة بين بعدين من أبعادها، وغلبة أحدهما على الآخر تلون النفس بلون البعد الغالب، وتؤثر في جميع مناحيها، مع ما يترتب على ذلك من سلوكيات.

لقد وهب الله الإنسان عقلاً وإرادة، وتركه في مفترق طريقين - ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (٢٨) - فله الحرية في اختيار أي منهما. ثم هذا التركيب يخلق اتجاهين متعاكسين، أحدهما نحو الأعلى، والآخر نحو الأسفل. هنا إرادة الإنسان واختياره، والإرادة قاهرة تكويناً لو أراد صاحبها إعمالها. وعليه، فإن أراد العلو والسمو كان عالياً وسامياً، وإن أراد التهور والسفل كان سافلاً. فالمرء كائن حيث يضع نفسه.

وفي هذا السياق من المهّم التوقف عند الأمور التالية:

٨. ١. يوجد في الإنسان عدة أبعاد تؤثر أثرها في طبائع الناس، وقد وردت في النصوص القرآنية والروائية، وهي:

أ. الفطرة؛ قال تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (٢٩).

ب. القلب: ﴿الْأَبْذِكْرِ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (٣٠).

ت. الشهوة: ﴿زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾ (٣١).

ث. التعقل؛ ورد عشرات الصيغ بتعبير: «يعقلون»، و«تعقلون»، و«نعقل».

ج. النفس: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ﴾ (٣٢)؛ ﴿وَلَا أَقْسَمُ بِالنَّفْسِ الْوَّائِمَةِ﴾ (٣٣).

(٢٨) سورة الإنسان، الآية ٣.

(٢٩) سورة الروم، الآية ٣٠.

(٣٠) سورة الرعد، الآية ٢٨.

(٣١) سورة آل عمران، الآية ١٤.

(٣٢) سورة الفجر، الآية ٢٧.

(٣٣) سورة القيامة، الآية ٢.

ج. الجسد: وهو آلة النفس. والعلاقة بينهما علاقة تأثير وتأثر. وهو محكوم بقانون الحركة الجوهرية التي تقضي بدوام تغيره، بينما النفس لا تجري عليها التغيرات، وذلك لعدم جريان الحركة في النفس. لكنّ المسألة الأصل تكمن في جدل العلاقة بين النفس والجسد، لا سيما على مبنى أنّ النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء. فكيف تبدأ جسمانية؟ وكيف تنتهي روحانية؟ وما هي طبيعة الترابط بين الجسد والروح قبل الانفصال؟ هذا جدلير بأن يُبحث مستقلاً.

٢.٨. كل واحدة من هذه لها طبيعة طُبعت عليها، وهذه الطبايع متغايرة عن بعضها، بدليل تغاير آثارها. فقد يكون من العسير تمييزها عن بعضها بالذوات والجواهر، لكن يمكننا تمييزها بخصائصها الدالة على طبايعها، فتنسب الاطمئنان إلى القلب، والتفكير إلى العقل، واللوم إلى النفس. ومن ناحية أخرى، نحن ندرس هذه العناصر بتفكيكها عن بعضها، غير أنّ طبيعة النفس جوهر واحد في الإنسان، وليست تلك الأمور جواهر أخرى. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي﴾. وهذا يدل على وحدتها.

ومن ناحية ثالثة، لكل عنصر منها طبيعته الخاصة - كما مرّ - لكن بعد القول بوحدتها، ينقلنا البحث عن طبيعة أخرى، وهي الطبيعة المتشكّلة من ذلك الاندماج أو الأبعاد. وتعبير آخر، مرّة نتحدّث عن طبيعة كل واحد منها، وأخرى نتحدّث عن الإنسان المكوّن منها.

لكنّ الإنسان ما هو إلا مجموع تلك القوى والطبايع. إنّ اجتماع تلك العناصر، وجدلها، شكّل طبيعة الإنسانية. وعليه، فالإنسانية في ذلك هي ذلك النقش الذي طبع الوجود فتحصل ماهية إنسانية.

٣.٨. الشهوة:

الشهوات جمع شهوة، وهي توفان النفس إلى المشتهى. يقال اشتهى يشتهي شهوة واشتها، والشهوة من فعل الله، ولا يقدر عليها أحد من البشر، وهي ضرورية فينا، فإنّه لا يمكننا دفعها عن نفوسنا^(٣٤).

ليست المشكلة في وجود أصل الشهوة، فهي بُعد وجودي. لكنّ المشكلة تكمن في قرار النفس باتباع الشهوات، لا في وجودها، فلو لم تكن الشهوة لصار الإنسان ملاكاً. ومن ناحية أخرى، لم يأمر الله تعالى بقلع الشهوات من جذورها، بل الأمر اتّجه إلى تهذيبها.

(٣٤) الفضل بن الحسين الطبرسي، مجمع البيان، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٥)، الجزء ٢، الصفحة ٢٥١.

وآتياع الشهوات هو قرار في النفس، لأنه أمر اختياري لها، لكنه صعب، وهنا تكمن عظمة وقيمة الجهاد، وذلك لوجود الجهد وبذل المشقة في مواجهة الميل الشهواني، بل كان ذلك هو الجهاد الأكبر، والمواجهة فيه داخلية.

٨. ٤. النفس والقلب: هل القلب هو النفس أو أنه بعد من أبعادها؟

يرى العلامة الطباطبائي، في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحَوِّلُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَنَفْسِهِ﴾^(٣٥)، أن «القلب هو النفس المدركة»^(٣٦). وبناءً على اعتبار أن النفس هي القلب، فما يجري على القلب يجري عليها تعريفًا وأحكامًا. لكن يمكن الذهاب إلى القول بأن القلب لا يرادف النفس، بمعنى أنه ليس عين النفس، لكنه بعد من أبعادها، وهو غير خارج عنها، بل هو جوهر النفس، ونقطة الارتكاز فيها. إن القلب هو ذلك الجوهر الذي يؤمن ويطمئن ويحب ويغض، وبالتالي فإن أطمئنانه أطمئنانه، وحزنه حزنه، وقوته قوته، وصدوه صدوه، ومرضه مرضه، وقسوته قسوته، ورقته رقتها. وليس معنى ذلك وجود جوهرين منفصلين، هما القلب والنفس، بل النفس بلحاظ جوهرها هي القلب، وبلحاظ ناطقتها هي العقل. قال العلامة التراقي في النفس:

فحدّثها أنّها جوهر ملكوتيّ يستخدم البدن في حاجاته، وهو حقيقة الإنسان وذاته، والأعضاء والقوى آياته التي يتوقّف فعله عليها، وله أسماء مختلفة بحسب اختلاف الاعتبارات، فيسمّى (روحًا) لتوقّف حياة البدن عليه و(عقلًا) لإدراكه العقولات و(قلبًا) لتلقّيه في الخواطر، وقد تستعمل هذه الألفاظ في معانٍ أخرى تعرف بالقرائن^(٣٧).

وهذا يدلّ على أنّ النفس جوهر ملكوتيّ واحد، تتقلّب تسمياته بحسب الملاحظات والحالات.

إنّ كلّ ذلك يؤثّر في مدى النفس، غير أنّه لا يلغي دور العقل، ولا يبطل النفس، يبطل بموت القلب موضع النور والإشراق فيها. ومن الممكن أن يموت القلب، ويبقى العقل مفكرًا. وعليه، فموت القلب لا يلغي طبيعة العقل. فموته لا يستلزم زوال القوة المفكرة، ولا يعني صيرورته أمرًا عديمًا، بل صيرورته موضعًا ظلمانيًا. وكذلك، فإنّه لا يلغي دور الشهوة.

(٣٥) سورة الأنفال، الآية ٢٤.

(٣٦) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، تصحيح وإشراف حسين الأعلمي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٧)، الجزء ٢، الصفحة ٣٣.

(٣٧) محمّد مهدي التراقي، جامع السعادات، تحقيق محمّد كلاتر (النجف الأشرف: مطبعة النعمان)، الجزء ١، الصفحة ٥١.

لكنَّ أهميّة القلب هي أنّه الجوهر للحالة الشعوريّة، وتأثيره ممتدّ على جميع القوى النفسيّة الأخرى، بل الأمر يشمل الجوارح. وقد ورد أنّه إذا خشع القلب خشعت الجوارح.

وللقلب حاسة تدرك الغيب وتتلقّى منه، وليست من نوع الحواسّ الماديّة، ولا تدركها الحواسّ الماديّة. إنّها حاسة تنبّض بمقدار ما تصفو النفس وتشعر ببارئها. وقد ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى الملكوت»^(٢٨). فقد ربط، صلى الله عليه وآله، بين حوم الشياطين والنظر إلى الملكوت. وعليه، فإن لم تحم الشياطين لنظرت القلوب إلى الملكوت. وهذا يكشف عن أنّ القلوب معدّة لاستماع ما لا يُسمع بالمادّة، وهي ذات قابليّة لذلك.

وورد في نصّ آخر عن الإمام عليّ عليه السلام في الدعاء: «إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك، وأنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك، حتّى تخرق أبصار القلوب حجب النور، فتصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحنا معلقةً بعزّ قدسك»^(٢٩).

وقد تمّ التركيز في هذا النصّ المبارك على الطلب من الله تعالى إنارة أبصار القلوب. ثمّ بين مدى إبصارها وهو خرق حُجب النور، وغاية ذلك، وهي الوصول إلى معدن العظمة، والنهاية المرجوة، وهي تعلّق الأرواح «بعزّ قدسك».

ومن جهة أخرى، فإنّ العقل ليس قطعة بيولوجيّة واحدة، بل هو بُعد وقوة من قوى النفس. ولعلّ ذلك هو أحد الأسرار التي يصعب كشف شيفرتها، فنحن نتحدّث عن وجود مجرد، هو نفخة الله تعالى في الإنسان، وله حقيقة من غير سنخ المادّة المحسوسة. ولا يمكن قراءة المجرد قراءةً بيانيّةً بمعطى المادّة، أو بالعدة الماديّة. لذا، لا بد من قراءة المجرد من خلال المجرد، وهذا ما يؤكّد أكثر منهجيّة قراءة النفس وقواها وحالاتها وطبيعتها من خلال ذاتها.

ورد في بعض النصوص التي عدّدت جنود العقل والجهل

عن سماعة بن مهران قال كنت عند أبي عبد الله (ع) وعنده جماعة من مواله فجرى ذكر العقل والجهل فقال أبو عبد الله (ع) اعرفوا العقل وجنّده والجهل وجنّده تهنّدوا قال سماعة فقلت جُعِلَتْ فداك لا أعرف إلّا ما عرّفنا فقال أبو عبد الله (ع) إنّ الله عزّ وجلّ خلق العقل وهو أوّل

(٢٨) زين الدين بن عليّ الجبائي العاملي (الشهيد الثاني)، وسائل الشهيد الثاني (قم: منشورات مكتبة بصيرتي)، الصفحة ١٣٨.

(٢٩) السيّد ابن طاووس، إقبال الأعمال، تحقّق جواد القيومي الأصفهاني، الطبعة ١ (قم: مكتب الإعلام الإسلامي)، ١٤١٤هـ،

الجزء ٣، الصفحة ٢٩٩.

خلق من الروحانيين عن عرش العرش من نوره فقال له أدبر فأدبر ثم قال له أقبل فأقبل فقال الله تبارك وتعالى خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَكَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي قَالَ ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلُ مِنَ الْبَحْرِ الْأَجَاجِ ظُلُمَانِيًّا فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبِرْ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَلَمْ يُقْبَلْ فَقَالَ لَهُ اسْكُبْ فَلَعَنَهُ ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةَ وَسَبْعِينَ جُنْدًا فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ الْعَقْلَ وَمَا أَعْطَاهُ أَضْمَرَ لَهُ الْعَدَاوَةَ فَقَالَ الْجَهْلُ يَا رَبِّ هَذَا خَلَقَ مِثْلِي خَلَقْتَهُ وَكَرَّمْتَهُ وَقَوَّيْتَهُ وَأَنَا ضِدُّهُ وَلَا قُوَّةَ لِي بِهِ فَأَعْطَنِي مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ فَقَالَ نَعَمْ فَإِنْ عَصَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ أَخْرَجْتُكَ وَجُنْدُكَ مِنْ رَحْمَتِي قَالَ قَدْ رَضِيتُ فَأَعْطَاهُ خَمْسَةَ وَسَبْعِينَ جُنْدًا فَكَانَ مِمَّا أَعْطَى الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ وَالسَّبْعِينَ الْجُنْدِ الْخَيْرُ وَهُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ وَجَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرَّ [إِلَى أَنْ يَقُولَ] فَلَا تَجْتَمِعْ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ إِلَّا فِي نَبِيٍّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيٍّ أَوْ مُؤْمِنٍ قَدْ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ وَأَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمَلَ وَيَنْقُصَ مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْغُلَامِ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ وَإِنَّمَا يُدْرِكُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَجُنُودِهِ وَبِمُجَانِبَةِ الْجَهْلِ وَجُنُودِهِ وَقَفْنَا اللَّهُ وَبِإِتِّكَامِ لَطَاعَتِهِ وَمَرْضَاتِهِ^(٤٠).

بين يدي هذا الحديث الشريف نتناول نقطتين:

النقطة الأولى: محوريت القلب في خصال الخير الخمسة والسبعين، حيث قال: «فلا تجتمع هذه الخصال كلها من أجناد العقل إلا في نبيٍّ أو وصيٍّ نبيٍّ أو مؤمنٍ قد امتحن الله قلبه للإيمان».

النقطة الثانية: تقابل الجنود المذكورة في النص، وهذا النوع من التقابل تقابل تعاندي، وهذه الجنود بأجمعها محلها القلب، فما يتحقق منها في القلب يطرد مقابله. وليست هذه الملكات وجودات خارجية، بل هي حالات لتقلبات القلب، بحيث لو استقرت استقر، ولو اضطربت اضطرب؛ إِنَّ الْقَلْبَ يَشْبِهُ الْمَاءَ تَقَلَّبَ أَلْوَانُهُ بِأَلْوَانِ مَا يَحِلُّ فِيهِ.

وهذا يؤكد مسألة أَنَّ الفضائل وجنود الخير التي جاءت في النص هي فضائل إنسانية؛ بمعنى أَنَّ الإنسان يميل إليها بالفطرة، فهو يميل إلى كلِّ واحدة منها وينجذب تكوينًا. وهو كذلك ينفر من الرذائل وجنود الجهل بالفطرة، وما يميل إليه وينفر منه بحكم الخلقة والتكوين هو مدرك من مدركات العقل العملي الذي مفاده «إدراك ما ينبغي أَنْ يُعْمَلَ»، والفطرة والعقل إنسانيتان، وعليه، بهذا اللحاظ، تكون تلك الأمور إنسانية. وبلحاظ أَنَّ اللَّهَ تعالى قد أمر بها تكون إلهية. وعليه، فليس للفضائل وجودان إلهي وإنساني، بل وجود واحد بوصفين واعتبارين.

(٤٠) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، تعليق علي أكبر الغفاري، الطبعة ٥ (طهران: دار الكتب الإسلامية)، الجزء ١، الصفحة ٢٣.

ومن جهة أخرى، فإنَّ النقطة المقابلة للخير في النصَّ هي الشرّ، إنَّ الشرَّ في الإنسان يبدأ من الإنسان، فقبل أن يكون الشرُّ وجودًا خارجيًا فهو وجود نفسيّ، إذ الأفعال الإنسانية نابعة من النفس، فالسلوك مرآة النفس، لذا يمكن فهم النفس من خلال فهم سلوكها. من هنا، فإنَّ رذيلة الكذب أخطر من الكذب، لأنَّها وجود مستقرّ على نحو الملكة، والكذب أمر فعليّ خارجيّ، يصدر عن تلك الملكة. لذا، قد يصدق الكاذب، ويبقى كاذبًا لبقاء الملكة، وقد يكذب الصادق، ويبقى صادقًا لبقاء الملكة. وهذا يعني أنَّ الرذائل هي ملكات داخلية، وكذلك الفضائل. وتلك الملكات تقتضي أفعالًا خارجية متسانخة معها حسنًا وقُبْحًا. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام - في الحكم المنسوبة إليه - «الخَيْرُ النفس تكون الحركة في الخير عليه سهلةً متيسّرةً، والحركة في الإضرار عسرةً بطيئةً، والشرير بالصدِّ من ذلك»^(٤١).

٨. ٥. الفطرة والطبيعة: طبيعة الإنسان أنه فطريّ، وهو من ناحية فطر على طبيعة، وطُبع على الفطرة. لذا أماننا أمران: الفطرة الأولى، والطبيعة الأولى، وهما متغايران؛ فالفطرة الأولى لا تخطيء، ولا تتغيّر، ولا تبدّل، وهي تميل وتنجذب. غير أنَّ الطبع الأوّل هو محض القابليّة، فهو يشبه الهيولى في كونه قوّة محضة، وأنّه لا وجود استقلاليّ لها. ولما تستحكم الرذائل النفوس، تتشكل الطبيعة الثانية، وهذه الثانية فعلية، بخلاف الأولى. ومن جهة ثانية، فإنَّ الطبيعة الثانية تلغي الطبيعة الأولى، لكنّها لا تلغي الفطرة الأولى، لأنَّ الفطرة لا تموت.

وقد طُرح معنيان للفطرة.

الفطرة الأولى: هي العشق للكمال المطلق والجمال المحض، أعني النور الذي ليس فيه ظلمة، والعلم الذي لا يدانيه جهل وريب، والقدرة التي لا يشوبها عجز، ومن هو صِرف كلّ جمال وكمال، فنور قلب عبده بجمال معرفته، وهو توحيده وكمال تنزيهه حتّى يتوجّه إلى بارئه القدير، وخالقه العزيز، ويصل إلى فئائه، ويستشعر بعلوّ جبروته وملكوته في جميع الآنات والأوقات، قام في محراب عبادته، أو غار في عباب عصيانه، فهو في جميع الحالات شاهدٌ لرّبه بفطرته، عارفٌ خالقه بخميرته، ناظرٌ إلى كبريائه وجلاله بعين ذاته ونور حقيقته، ولا يتطرّق الزوال إلى هذه المعرفة الذاتية الحاصلة له من صقع فيض خالقه. نعم، ربّما تقع

(٤١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق عمّاد عبد الكريم العمري (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٨)، الجزء ٢٠، الصفحة ٢٧٥.

تحت حجاب المعاصي وظلمة الكفر والشرك، ويسدل عليها بأسدال الإلحاد والخروج عليها، لكنها باقية بقاء ذاته تجيش في كيانه.

الفطرة الثانية: هي كراهة النقص، وبغضه، والفرار من الشرّ ونبذه، فيتركه ويذرّه على حاله، ويتفرّج عن جواره، كلّ ذلك لكي تكتمل فطرة التوحيد عنده، وينتهي سيره إلى ربّه، ويتوجّه إلى غاية الغايات ونهاية المآرب، ﴿الَّذِي يَذْكُرُ اللَّهَ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(٤٢).

بناءً لهذين المعنيين، يكون المعنى الأولُ بُعداً إيجابياً لميل الفطرة، والمعنى الثاني ذو بُعد سلبيّ. فالأولُ فيه جبهة الانجذاب، والثاني فيه جبهة النفرة. وبالتالي، فإننا أمام فطرة ذات بعدين متعاكسين، ولكنهما غير متنافرين. فالفطرة هي التي جُهزت بأن عميل إلى الفضائل، وهي عينها جُهزت بأن تنفر من الرذائل، كما مرّ. وهذا يأخذنا إلى العلاقة بين الطبيعة الثانية ومصير الأفعال الصادرة عنها في الآخرة.

لكنّ هذا أحد المعاني المطروحة للفطرة الثانية. وقد يُقصد بها معنى آخر يذهب لاعتبارها الطبيعة الثانية النشطة من العادة، كما سيأتي.

٨. ٦. بين الطبيعة الأولى والثانية:

٨. ٦. أ. الطبيعة الأولى ذاتية والثانية مكتسبة: قال الشهيد الثاني: «إنّ الطبيعة الأولى للشئ هي ذاته وماهيته، كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان، وما خرج عن ماهيته من الصفات والكمالات الوجودية اللاحقة لها سُمي طبيعة ثانية»^(٤٣). وهذا أحد معاني الطبيعة الأولى للشئ، وهي ذاته وماهيته.

وقد يُطلق على العادة الطبع الثاني، قال الراغب الأصفهاني: «والعادة: اسم لتكرير الفعل والانفعال حتّى يصير ذلك سهلاً تعاطيه كالطبع، ولذلك قيل: العادة طبيعة ثانية. والعيد: ما يعاود مرّة بعد أخرى»^(٤٤). فإذا

استحكمت الملكات الرذيلة وتجوهرت العادات السيئة صارت طبيعة ثانية مخالفة للفطرة الأولى الإسلامية (المحكمة الراسخة كيفاً) والذاتي ولا يتبدّل، والنفس موضوع بسيط ولا ضدّ له^(٤٥).

(٤٢) الشيخ السبحاني، لبّ الأثر في الجبر والقدر، تقرير بحث الإمام الحميني، الطبعة ١، الصفحة ١٢٢.

(٤٣) زين الدين بن عليّ الجبائي العاملي (الشهيد الثاني)، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، الطبعة ١ (١٤٢٢هـ)، الصفحة ٤٠.

(٤٤) مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٥٩٤.

(٤٥) الملا هادي السبزواري، شرح الأسماء الحسنی (قم: منشورات مكتبة بصيرتي)، الجزء ٢، الصفحة ٤٣.

٨. ٦. ب. فعليّة إحدى الطبيعتين وكمون الأخرى: إذا صارت الطبيعة الأولى فعليّة، فهذا يعني التمكن من الفضائل الماسخة في ميلها معها، عندها تكون الطبيعة الثانية كامنة في عالم القوة، وكذلك الأمر بالعكس، فإن تحققت فعليّة الطبيعة الثانية، ضمرت الأولى في عالم القوة. وبالتالي، لا يمكن أن تكون الطبيعتان فعليّتين في نفس واحدة، لأن العلاقة بينهما تعاندية، مسار الأولى صعودي، ومسار الثانية هبوطي. قال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾^(٤٦).

فإن النفس إن تخلّقت بالأولى تلونت بلونها، وإن تخلّقت بالثانية صارت على شاكلتها، على طريقة اللبس بعد الخلع، والخلع بعد اللبس، لا اللبس بعد اللبس. والتخلّق هو انتقاش جديد لصورة النفس من خلال ملكاتها الجديدة، باعتبار أنّ الملكات - فضائل كانت أو رذائل - لا تكون فعليّة في بداية الأمر وإلا لما كان هناك حاجة للتخلّق والتأديب. يقول العلامة البحراني:

ثمّ أنّه ليس شيء من الأخلاق بطبيعيّ في الأصل، سواء كان فضيلة أو رذيلة وإنّما الطبيعيّ قبوله وإن كان ذلك القبول للفضيلة أو الرذيلة مختلفاً بالسرعة والبطء [البطء] بحسب اختلاف المزاج في قوّة الاستعداد وضعفه لأحد الجنسين، بيان أنّه ليس بطبيعيّ أنّه لو كان طبيعياً لما أمكن نقل الإنسان عنه بالتأديب والتعويد، وقد أمكن فوجب أن لا يكون طبيعياً. أمّا الملازمة فظاهرة، فإن أهل العالم لو اجتمعوا على تعويد الحجر بالحركة إلى فوق لما أمكن ذلك. بيان بطلان اللازم ما يشاهد من انتقال بعض الخلق عن بعض الأخلاق إلى بعض، ولولا ذلك الانتقال لما كان لوضع التأديب والشرعية التي هي سياسة الله في خلقه فائدة^(٤٧).

وقال الملا صدرا في الأسفار:

فاذا ممكنت تلك الهيئات المختلفة في أفراد النفوس خرجت النفوس فيها من القوة إلى الفعل وأنحدت بها فتصوّرت بصورة أخرى ووجدت بها وجوداً آخر غير هذا الوجود في نشأة ثانية وهي لا محالة تصير أنوعاً مختلفة وحقائق متخالفة ويتصوّر بصور ملكية أو شيطانية أو بهيمية أو سبعية متخالفة الأشكال والهيئات في تلك النشأة لا في هذه النشأة الدنيوية^(٤٨).

٨. ٦. ت. الأولى متوافقة مع الفطرة والإيمان والفضيلة، والثانية تتوافق مع الطبع المكتسب: تلازم الطبع مع الفطرة: تميل الفطرة تكويناً وتلعب الظروف دورها في الطبع فيطبع على

(٤٦) سورة الأحزاب، الآية ٤.

(٤٧) ابن ميثم البحراني، شرح مائة كلمة لأمر المؤمنين، تعليق مير جلال الدين الحسيني الأرموي (قم: منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية)، الصفحة ١٩.

(٤٨) صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، (١٩٨١)، الجزء ٥، الصفحة ٢٠.

الكرم من باب العادة، فتتحقق الملاءمة، وقد ورد: «إِنَّ طَبَاعَكَ تَدْعُوكَ إِلَى مَا أَلْفَتَهُ»^(٤٩).

لكن، قد يطبع على البخل، وتميل الفطرة إلى الكرم فتتحقق المنافرة بحيث يكون الإنسان بخيلاً بالطبع وميلاً للكرم بالفطرة. فالإنسان لو خُلِّي وطبعه، فإنه منجّه نحو إنسانية الإنسان، التي تتحقق ذروتها عندما يتخلّق بالفضائل، وينبذ الرذائل. وبالتالي، فإنّ الطبع الأصيل هو طبع وفق الفطرة. إنّ الطباع المتولّدة في الإنسان من العقيدة الحقّة، وفق الجادة الوسطى، تخلق توازناً في أبعاد النفس العقلية والروحية والخلقية، وهذا ما يؤدي ضرورة اعتدال المزاج.

فقد ورد في بعض النصوص أنّ «الفضائل أربعة: أوّلها الحكمة وقوامها في الفكر، وثانيها العفة وقوامها في الشهوة، وثالثها القوة وقوامها في الغضب، ورابعها العدل وقوامه في الاعتدال»^(٥٠). وفي رواية أخرى: «الفضائل أربعة أجناس: أحدها الحكمة وقوامها في الفكرة، والثاني العفة وقوامها في الشهوة، والثالث القوة وقوامها في الغضب، والرابع العدل وقوامه في اعتدال قوى النفس»^(٥١).

النقطة الأساسية هي أنّ تحقّق العدل في النفس متوقّف على تحقّق الاعتدال بين قوى النفس، وقد قال العلامة النراقي:

وله قوى أربع: قوة عقلية ملكية، وقوة غضبية سبعية، وقوة شهوية بهيمية، وقوة وهمية شيطانية. (الأولى) شأنها إدراك حقائق الأمور، والتمييز بين الخيرات والشرور، والأمر بالانفعال الجميلة، والنهي عن الصفات الذميمة (الثانية) موجبة لصدور أفعال السباع من الغضب والبغضاء، والتوتّب على الناس بأنواع الأذى. و(الثالثة) لا يصدر عنها إلا أفعال البهائم من عبودية البهائم من عبودية الفرج والبطن، والحرص على الجماع والأكل. و(الرابعة) شأنها استنباط وجوه المكر والحيل، والتوصّل إلى الأغراض بالتليس والخدع^(٥٢).

ويقول أيضاً:

لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ لِلنَّفْسِ أَرْبَعَ قُوَى مُتَخَالِفَةً، وَلَهَا قُوَى أُخْرَى أَيْضًا كَمَا تَبَيَّنَ فِي الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ، فَبِحَسَبِ

(٤٩) عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، الطبعة ١ (قم: دفتر تليغات اسلامي، ١٣٦٦ هـ. ش.)،

الصفحة ٤١٣، الحديث ٩٤٢٥.

(٥٠) أبو الفتح الكراجكي، معدن الجواهر ورياحة الخواطر، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، الطبعة ٢ (١٣٩٤ هـ)، الصفحة ٤٠.

(٥١) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، تحقيق عليّ أكبر النعماني، الطبعة ٢ (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ)، الجزء ٧٥،

الصفحة ٨١.

(٥٢) جامع العادات، مصدر سابق، الصفحة ٥١.

غلبة بعض هذه القوى على بعض يحصل في النفس اختلاف عظيم، والاختلاف في النفوس إنما هو باختلاف صفاتها الحاصلة من غلبة بعض قواها المتخالفة.

إذ هي في بدو فطرتها خالية عن جميع الأخلاق والملكات، وليس لها فعلية، بل هي محض القوة، ولذا ليس لها قوام بذاتها وإنما تقوم بالبدن، ثم بتوسط قواها تكتسب العلوم والأخلاق وترسم بالصور والأعمال إلى أن تقوم بها، وتصل إلى ما خلقت لأجله. ولما كانت قواها متخالفة متنازعة فما لم يغلب إحداها لم تدخل النفس في عالمه الذي تخصه فلا تزال، من تنازعها، معركة للآثار المختلفة والأحكام المتباينة إلى أن يغلب إحداها فتظهر في النفس آثاره ويدخل في عالمه الخاص.

ولما كانت القوة العاقلة من سنخ الملائكة، والواهمة من حزب الأبالسة والغضبية من أفق السباع، والشهوية من عالم البهائم، فيحسب غلبة واحدة منها تكون النفس إما ملكاً أو شيطاناً أو كلباً أو خنزيراً، فلو كانت الغلبة والسلطنة لقهرمان العقل ظهر في ملكة النفس أحكامه وآثاره، وانتظمت أحوالها، ولو كانت لغيره من القوى ظهر فيها آثاره فتهلك النفس ويختل معاشها ومعادها^(٥٣).

بينما تعدّ الطبيعة الثانية الأرض الفاسدة لتوطن الرذائل، كما أنّ سلامة الطبيعة الأولى تعدّ الأرض الطيبة للفضائل. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الحقد من طبائع الأشرار»^(٥٤).

فالطبيعة الفاسدة تحول دون التخلّق بالفضيلة وتحول دون نفوذ الإيمان، بل إنّ أثرها يبطل مفعول البرهان والعلم، إذ يمكن برهنة أمر لكنّ الطبيعة لما تسوء تشلّ مفعول البرهان. فالبخيل، مثلاً، هو في عمقه الأول يرفض ظاهرة البخل، وكذا الجاهل فإنّه في أعماقه يستنكر الجهل، إلّا أنّ غلبة الطبع أقوى تسلّطاً على النفس من قوّة العلم والبرهان، فينساق المرء مساق طبعه، متنكراً للبرهان، وإن كان البرهان أظهر دليلاً وأقوم حجّة، وذلك لأنّ الحجّة حجّة في ظرفها، أما الطبيعة فهي فعلية الوجدان في كلّ الآنات.

لا محلّ لملكات الفضائل في غير الطبع الأولي المتلائم والمنساب مع الفطرة، فإنّه والفطرة حيث تميل، بل يمكن القول بأنّ الطبع الأولي الذي ما شابهته الشوائب يتلقّى بالفطرة، بل هو في بدايته محض التقبّل لأيّ لون من الألوان.

(٥٣) جامع السعادات، مصدر سابق، الصفحة ٥٥.

(٥٤) عليّ بن محمّد اللّبي الواسطي، عون الحكم والمواعظ، تحقيق حسين الحسيني البيرجندي (قم: دار الحديث، ١٣٧٦ هـ.ش.)، الصفحة ٦٦.

قد تتنافر الطباع مع الاتفاق في المعتقدات والتوجهات الأيديولوجية والسياسية، فإن وحدة المكونات للطبيعة لا تعني ولا تستلزم وحدة الطباع. فهناك العامل النفسي وأمراض النفس التي قد تستشري في التباعد بين النفوس كالحقد، والرياء، والسمعة. ما قد يكون العامل الأبرز في تشكل الطبقة السميكة من الطباع الغليظة والتي لا يعود نافعاً معها كل أشكال الموعظة والعبرة، فإن بعضها يورث حدة، وبعضها ليناً، وبعضها بخلاً، وبعضها سهولة، وكل ذلك ينعطف بالنفس لتكون مشاعرها من سنخ ما تتلبس به، لأن الشيء إلى جنسه أميل، وللمسانخة بين العلة والمعلول. وهذا ما يجعل المزاج غير سوي، يبدأ بالقلق ويصل إلى حد الاضطراب، والانسحاب بين الفطرة والطبيعة يولد الارتياح والانشراح الروحي، والاعتدال المزاجي والسلوكي.

قد تكون الطبيعة الثانية عقاباً: فهي قد تحدث عن انحراف القلب والفكر. أو صدى القلوب، أو مرضها، أو عن تغلفها بالكامل، أو عن الطبع على القلوب والنقش عليها، أو عن تقفل القلوب، أو العمى الكامل.

ويحصل الطبع على القلوب لأسباب كثيرة نذكر ستة منها:

١. الاعتداء: ﴿كَذَلِكَ نَطْعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٥٥).
٢. الكفر: ﴿كَذَلِكَ يَطْعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾^(٥٦).
٣. الجهل: ﴿كَذَلِكَ يَطْعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٥٧).
٤. التكبر: ﴿كَذَلِكَ يَطْعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّكْبِرٍ جَبَّارٍ﴾^(٥٨).
٥. الغفلة: ﴿ذَٰكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحْبُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ * أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَعَّ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾^(٥٩).
٦. اتباع الهوى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْمَعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ أَنَا أَوْلَٰئِكَ الَّذِينَ طَعَّ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾^(٦٠).

(٥٥) سورة يونس، الآية ٧٤.

(٥٦) سورة الأعراف، الآية ١٠١.

(٥٧) سورة الروم، الآية ٥٩.

(٥٨) سورة غافر، الآية ٣٥.

(٥٩) سورة النحل، الآية ١٠٨.

(٦٠) سورة محمد، الآية ١٦.

إن نتيجة الطبع على القلوب هي الضلال وعدم الفلاح أبداً، بحيث يُسلب المطبوع على قلبه التوفيق عن الاهتداء أبداً.

وقد ورد عن سليمان بن خالد قال:

قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا سليمان إن لك قلباً ومسامع، وإن الله إذا أراد أن يهدي عبداً فتح مسامع قلبه، وإذا أراد به غير ذلك ختم مسامع قلبه فلا يصلح أبداً، وهو قول الله عز وجل ﴿أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾»^(٦١).

فقوله عليه السلام «فتح مسامع قلبه» يدل على أن القلب مجهز بحاسة لتلقي الهداية، وهي موقوفة على إرادة الله تعالى. وهذا الأمر عام لكل الناس بقرينة قوله عليه السلام «يهدي عبداً» الدال على العموم.

وفي المقابل، فإن تلك المسامع قد تُختم بإرادة الله تعالى.

والشاهد، هنا، أن وجوه المسامع للقلب قد تُفتح وقد تُختم، وهي مختلفة حتماً مع الحواس الظاهرية الأخرى. وهذا موضوع يتطلب بحثاً مستقلاً.

(٦١) البرقي، المعائن، تعليق جلال الدين الحسيني (طهران: دار الكتب الإسلامية)، الجزء ١، الصفحة ٢٠٠.

المسارات الكلية في قراءة الطبيعة الإنسانية

حسن يحيى بدران^(١)

اخترل الإنسان في الدراسات الإنسانية، وعلم الحياة المعاصر، إلى ما يشبه وضعيّة الكائن البيولوجي، مع تخفيض مجحف للمنسوب الغيبي من دائرة وجوده. فيما تمحورت الرؤى الفلسفيّة والفكر الدينيّ عموماً في النظر إلى الإنسان من حيث الجنبه العقلانيّة، وإحالة أبعاده الدنيا إلى مرتبة الشروط الإعداديّة لحياته الروحيّة. وتفيد نصوص الوحي أنّ الإنسان بدأ من طين، وأنّه كما بدأ سيعود. وقد شكّل هذا التأسيس قاعدةً للتساؤل والاعتراض في الملأ الأعلى، وعليه ابتنى الإنذار والبشرى في الملأ الأدنى. وإذا كانت حقائق الوحي تلحظ الجنبه الحيوانيّة التي تظلّ مصاحبة لوجود الإنسان طالما أنّه يعيش بالشعور والعقل معاً، أمكن لنا حينئذ أن تساءل: هل الإنسان حيوان، يتميّز في بعض مراحل حياته بأنّه ناطق؟ أم إنّ الإنسان ناطق، يتميّز في بعض مراحل حياته بأنّه حيوان؟ والقصد من السؤال هو الدفع باتجاه استكشاف مدى ما عمّله الحياة الحيوانيّة من نفوذ داخل الطبيعة الإنسانية، والتأمّل في الماهيّة والوظائف والأبعاد المكوّنة والتي تقوم على أساسها تلك الطبيعة.

المفردات المفتاحيّة: الطبيعة الإنسانية؛ التساؤل؛ النفس؛ الموت؛ الشعور؛ العقل؛ الناطقيّة؛ التجرد؛ التجريد؛ الكلّي المنطقيّ؛ الكلّي الماهويّ؛ الطبيعة الإلهيّة؛ القراءة التفكيكيّة.

النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهويّة، ولا لها درجة معيّنة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعيّة والنفسية والعقليّة التي كلّ له مقام معلوم، بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة، وما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته، وعسر فهم هويّته.

صدر الدين الشرازي

(١) باحث في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

١. التأسيس الوحياني

أعطى الوحي صورةً راقيةً عن الطبيعة الإنسانية، حيث تحظى النفس في السياق الديني بامتياز وجودي استحققت به التكريم الإلهي - ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(٢) - فيما تفتقد صورة الإنسان الناصعة بريقها اللامع في السياق التاريخي، وتمزق إلى صراعات قبائل، وشعوب، وأعراق، ملؤها الحقد، والجشع، والدماء، والويلات. وهذا يدفعنا للتساؤل حول حقيقة الطبيعة التي للإنسان، بما هو إنسان. على أن التساؤل نفسه هو ميزة الطبيعة في الإنسان، ولا تكف الطبيعة عن العمل إلا حين ينتهي التساؤل ويزول القلق المحرك للسؤال والمحفز للفكر. وليس التساؤل ميزة في طبيعة الإنسان فحسب، بل إن الطبيعة الإنسانية نفسها هي موضع تساؤل، فالطبيعة تطرح السؤال، وتثير قلق الكائنات حولها، وتحمل ما لا يتساءل على التساؤل. وبذلك تندفع الطوائف الأخرى إلى مجارة الإنسان في طبيعته، وهنا تحديدًا - في هذا المحور التفاعلي - تكمن إحدى أهم ميزات الطبيعة الإنسانية والتي يُعبّر عنها عادةً بالأنسنة.

فقد انصاعت الكائنات بحكم رتبها الوجودية إلى إعلان الطاعة المطلقة للذات الإلهية المقدسة؛ لم يكن ثمة سؤال وتساؤل إلى أن خلق الله الإنسان، فتمحورت الكائنات حول سؤال أزلي عن هذه الطبيعة المستجدة، والتي حظيت بتكريم خاص من الذات العليا! سؤال استدعى خطابًا أزليًا عن الإنسان، وانبثق في صورة حوار عن اللحظة الأولى التي أعقبت وجوده؛ تلك اللحظة الصاخبة التي أثارت قلق العوالم السابقة إزاء هذا المخلوق المثير للجدل. وقد لا نعي تفاصيل وحقائق ذلك الحوار الكياني ومسوغاته الوجودية في عالم لا معنى فيه للاختبار والابتلاء، إلا أن الخطاب القرآني تضمن ما يشبه اعتراضات ملائكية وإبليسية عن طبيعة الوجود، أو المسلك، الإنساني.

إذ ثمة تضارب ظاهري بين ما ذكرته الملائكة في قضية خلق الإنسان - ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾^(٣) - في ما يشبه الاعتراض على المسار التاريخي - المسلكي للإنسان بوصفه ذلك الحيوان الذي يعيش بالشعور ويتنازع البقاء مع أفراد نوعه وجنسه، وبين الرد الإلهي - ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤) - في سياق مختلف ينتمي إلى الطبيعة

(٢) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

(٣) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٤) المصدر نفسه.

الإنسانية في صورتها النقية الكاملة. ولئن كانت الملائكة مطوعة بحكم طبيعتها الوجودية مع هذا القرار الإلهي - ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾^(٥) - إلا أن هذا التساؤل بدا صارخاً مع إبليس الذي حاول أن يقارب في اعتراضه طبائع الأشياء وعناصرها؛ ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقَهُ مِنْ طِينٍ﴾^(٦). وهذا النقاش الذي طال وجود الإنسانية في مفرداتها وطبيعتها، دفع بالأشياء إلى ممارسة التساؤل في أقصى مدياته؛ فقد أطعم الإنسان سكان الملكوت الأعلى من ثمرة الجنة، وأعاد بذلك رسم خارطة الوعي بالتميز القائم على أساس طبائع الأشياء، تلك الطبائع التي تملئ ردود الفعل الطيبة ملائكة، والعصية إبليسياً. وهكذا، قبل أن يغادر السماء، كان الإنسان قد أحدث تحولاً ما، هذا التحول يجعلنا لا نتردد في القول إن مهمة الأنسنة قد بدأت منذ مرحلة مبكرة مصاحبة مع الوجود الإنساني، وإن هذه الطبيعة الخاصة هي طبيعة متنزلة إلى عالم المادة، وبمقدار ما يشي هذا النزول بالانتساب الحقيقي للطبيعة الإنسانية إلى عوالم السبق والسمو، بمقدار ما يفصح أيضاً عن أن هذا النزول لم يكن أمراً غريباً عن الطبيعة الإنسانية نفسها. كل هذا حدث مع الإنسان المخلوق من طين، والذي يحيا بالشعور والإرادة والعقل، وتوجد لديه قابلية التأثر بالغواية.

٢. مدخل إلى قراءة الطبيعة الإنسانية

تستعمل كلمة «طبيعة» في المجال الأخلاقي في مقابل التكلف والاصطناع. فالطبيعة هي ما تتطبع عليه النفس من خلق، ويصير طبعاً لها وسجية فيها. وبهذا المعنى قيل: إذا لم يكن صفو الوداد طبيعة، فلا خير في ودّ يجيء تكلفاً. وقد تستعمل الطبيعة في الوضع السكوني للنفس بحيث لم يطرأ عليها أي تحول أو نمو وتغير، فتعبر عن حالات الانتكاس إزاء الوضعيات المتقدمة التي ينبغي تمثلها. ومن مفردات هذا الاستعمال: الكسل، وانعدام الهمة، وقلة العقل. وعلى كلا الاستعمالين، يمكن أن نستشف عنصر الثبات بصفته من معالم الشخصية والهوية في مفهوم الطبيعة الخاصة. وتستعمل الطبيعة أيضاً في المجال الفيزيائي، وتقع في مقابل الصناعة، وتشمل عالم الكائنات المادية. كما وتستعمل في المجال المنطقي للدلالة على الطبائع النوعية الناقصة بالجنس والفصل، فتشير إلى حقائق الموجودات بصرف النظر عن وجوداتها الخارجية أو الذهنية. وما يعيننا، هنا، هو الطبيعة بالمعنى المنطقي، لوضوح أن

(٥) سورة البقرة، الآية ٣٢.

(٦) سورة الأعراف، الآية ١٢.

البحث في الطبيعة النوعية للإنسان يتجاوز المعطى الفيزيائي المباشر إلى البحث عن نشاطات أكثر تعقيداً، يتم التعبير عنها بقوى الفكر، والروح، والخيال، والنزوع الفطري، مضافاً إلى أن الحياة نفسها غير متمثلة في الطبيعة الفيزيائية للإنسان إلا بنحو عرضي وعابر. كما أن البحث في الطبيعة الأخلاقية هو أحد مباحث الطبيعة النوعية للإنسان بوصفها طبيعة كلية ذات أبعاد عملية إلهية. على أن توصيف الطبيعة بالمنطقية لا يقصد به دلالة الثانوية، وإنما يقصد به كل ما له مدخلية في فهم الطبيعة الفلسفية التي للإنسان، والتي تحكي عن حقيقة قائمة في دائرة الوجود، ولكن من دون أن يكون للوجود مدخلية مباشرة في فهم الطبيعة ذاتها.

ويدور النقاش اليوم حول المرجعيّات النهائية التي تدخل في تكوين الطبيعة الإنسانية. وما يسوغ لمثل هذا النقاش هو وجود حشد هائل من السياقات والدلالات التي تكتنف طبيعة الإنسان على أكثر من صعيد، ذلك أن هذه الطبيعة متهتة، وتتوفر على قدر كبير من القابليّات المفتوحة، التي تسهم في مراكمة الطبيعة وفق الظروف الثقافية المعاصرة للإنسان، والحيثيات الوراثية السابقة على حياته. ثم هي طبيعة جامعة بحيث تقاطع عندها طبائع مختلفة، تشكل معها شبكة معقدة من الحقائق المتداخلة يصعب معها تفكيك ما هو دخیل عما هو أصيل. ثم هي طبيعة متجاوزة، تتميز بامتلاكها قابلية تجاوز الإطار الطبيعي المرسوم إلى إطار ثقافي ما، ويحصل ذلك بفعل امتثال آليات محدّدة يتبعها الإنسان بوصفها شروط تحقّق وجوده القيمي. ولا يقتصر هذا التجاوز - كنشاط بشري - في نتائجه على الذات الإنسانية فحسب، بل يتعدى ذلك إلى كافّة الموجودات التي تشارك معه سقف هذا الكون. ثم هو إنسان مستبدّ، يستبدّ برأيه، وهذا ناشئ من إدراك الإنسان لفرديته، فهو يعلم بنفسه وبغيره، ويقارن بين الذات والآخر، ويقيم علاقاته على أساس الاستخدام. وهو، إذ يتمثّل الآخرين - بما فيهم البشر أنفسهم - كموضوعات قابلة للاستثمار، يفعل ذلك في سبيل تحقيق المزيد من خصوصية وفراة الذات، تلك الخصوصية التي يحيا بها من خلال الإحساس بالنزوع الإرادي الحرّ، والتي تحمله على التفلّت من أيّة ردود فعل من شأنها أن تمنع من نفوذ مشيئته، باستثناء تلك الردود التي تملّي عليه من داخل طبيعته كإنسان بما هو إنسان.

إن تعقيد الطبيعة الإنسانية في ذاتها، وإساءة فهمها الحاصل في مجالات المنهجيات المعاصرة، قد أدّى ببعض الاتجاهات إلى التطرّف في نظرتها للإنسان، وذلك على أساس إنكار وجود طبيعة بشرية ثابتة، أو اعتبار الإنسان مجرد نتاج تاريخي، أو حشر وجوده في

نطاق الشروط الثقافية المعدة، والتي لا يحكمها أي أفق محدد. ذلك أن المنهجيات السائدة تتيح لنا، بتكلفة مخفضة جداً، أن نخترل النظرة إلى الإنسان، بأن ننظر إليه في وضعيته الدنيا، كما لو كان مجرد كائن بيولوجي يخضع للدراسة والاستنتاج، مثله مثل سائر الظواهر الطبيعية الأخرى. وهذا بالفعل ما تقوم به كثير من الدراسات المعاصرة بحكم محدودية المنهج الذي من شأنه أن يكشف عن جانب ما من جوانب الإنسان، هو تحديداً الجانب الذي يقع في مجال اهتمام الدراسة، وغالباً ما يتم تناوله بوصفه الحد الأدنى من طبيعة الإنسان، إلا أنه ليس من شأن هذه المنهجيات أن تقوم بإطلاق أحكام كلية تختزل وجود الإنسان في بعد واحد دون غيره؛ ذلك أن الإنسان كائن معنوي بالدرجة الأولى، فلا يخضع للتجربة والتشريح. وهو ليس مجرد عقل، أو شعور، أو حاجات بيولوجية، بل هو جميع ذلك. وهو، إلى ذلك، مجموعة من الاحتياجات التي تتداخل في تأثيراتها العضوية، والنفسية، والعقلية معاً، ولذلك فإن الحكم عليه يستدعي تحديد العلاقات القائمة بين هذه القوى بنحو دقيق. فكيف إذا عرفنا أن طبيعة الإنسان تتجاوز القوى، والأنشطة، والعلاقات، إلى معجون علوي يستوعب كافة الأنشطة والعلاقات الأرضية ويحيط بها! تلك هي عقبة الطبيعة المستعصية على الفهم. يضاف إليها معضلة أخرى تتعلق بكيفية التعبير. ذلك أن الطبيعة تأبى أن تتكشف لنا من خلال وعاء اللغة، باستثناء ما كان منها بنحو الكناية، أو الإشارة، أو التلميح. هذه العوائق تفسر أسباب الخلاف في الحكم على الطبيعة الإنسانية، وتعدّد التفسيرات حولها.

من هنا، فإن الدراسة الوافية بشروط القراءة الموضوعية للطبيعة الإنسانية، هي القراءة التي تتوفر على تحديد العناصر المكونة لهذه الطبيعة، كذلك التي يتم التعبير عنها عادة بالحيوانية الناطقية. على أن يتم تحديد موقع هذه العناصر ومعرفة كيفية إسهامها في تشكيل الهوية الإنسانية. ذلك أن التفكير بين هذه العناصر، أو إهمال بعضها من مجال الدراسة، سوف يترتب عليه نتائج كارثية على مستوى فهمنا للطبيعة الإنسانية، وهو خلل واکب علوم الإنسانيات غالباً. مضافاً إلى أن فهمنا للطبيعة الإنسانية، وفق منظور مرحلي يلحظ التعدّد في العناصر المكونة؛ وهو المنظور الذي احتكمت إليه الفلسفة في نظرتها إلى الإنسان وطبيعته، من شأنه أن يزودنا برؤية مختلفة إلى حد ما عن أي منظور آخر لا يخضع للتعددية المرحلية.

٣. العناصر الأساسية في قراءة الطبيعة الإنسانية

تحتل دائرة الشعور والإحساس، في حياة الإنسانية، مساحة أكبر من تلك التي للعقل - هذا ما تزودنا به الحقائق الإحصائية المتعلقة بعلم الحياة. ولنا أن نتساءل إلى أي مدى يمكن الحديث عن حدود فاصلة بين الحياة الشعورية والحياة العقلية في الحالة الإنسانية، سيما وأن منسوب الذكاء عند الإنسان يترافق طردياً مع منسوب العاطفة لديه على ما تعطيه الملاحظة العامة، ومثل هذا الترافق كاف في وضع القيمة العلمية المتوخاة برسم التخمين والافتراض. وحينئذ، لن تزيد النتيجة المرصودة شيئاً عن مقدماتها بحسب ذلك الافتراض.

أما علم المنطق، فقد ميّز بين الحياة الشعورية والحياة العقلية للإنسان على أساس موقعهما من الطبيعة الإنسانية ذاتها. فالإنسان يتميز بالإدراك، والشعور، والنمو، والحركة الإرادية. والإدراك يمثل جانب الناطقية، بينما الشعور يمثل جانب الحيوانية. ومع ذلك، ينبغي أن نلاحظ - بنظرة أعمق - أن الشعور والإحساس ليس حالة غريبة أو طارئة على الذات نفسها، بل إن الحياة هي من أبرز مظاهر الطبيعة الإنسانية المباشرة. هذا ما لم نذهب أبعد من ذلك، بادعاء أن الطبيعة الإنسانية هي طبيعة حيوانية بالدرجة الأولى، غاية الأمر أن هذه الطبيعة الحيوانية تتميز بمقومات خاصة، والناطقة إحدى تلك المقومات التي لا تنفك عن الحياة الإنسانية بما هي حياة مختصة بالإنسان، وذلك بادعاء أن حياة الإنسان، بما هو إنسان، ليست شبيهة بحياة الإنسان بما هو حيوان. والحيوان الذي يُحمل على الإنسان هو غير الحيوان الذي يُحمل على سائر الأنواع. فما هي طبيعة هذه الحياة التي يحيا بها الإنسان؟

٤. الحياة من النمو إلى الشعور

كل شيء حي، أو ذي روح، فهو حيوان بالمفهوم اللغوي^(٧). وكل جسم نام، حساس متحرك بالإرادة، فهو حيوان بالاصطلاح المنطقي. وبهذا المعنى يدخل مفهوم الحيوان في ماهية الإنسان؛ ذلك أنه مجرد إدراك معنى الحيوانية ومعنى الإنسانية ينتج بالضرورة العلم بأن الإنسان حيوان. ومن جانب آخر، يجب أن يكون الشيء حيواناً حتى يكون إنساناً. ومن جانب ثالث، لا يكون الإنسان إنساناً حتى يكون حيواناً، بلا سبب من خارج. فالشيء الذي أفاد وجود الإنسانية أفاد معه وجود الحيوانية^(٨). والنتيجة التي تترتب على

(٧) ابن منظور، لسان العرب (قم: نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ)، الجزء ١٤، الصفحة ٢١٤، مادة «حيا».

(٨) بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تصحيح وتعليق الشهيد مطهري (طهران: انتشارات جامعة طهران، ١٣٧٥هـ.ش.).

هذه المقدمات يمكن صياغتها بالقول إن حقيقة الإنسان حقيقة الحيوان بعينها، وهو تعبير أدق من مجرد القول إن الشيء الذي يقال له إنسان فهو بعينه يقال له إنّه حيوان. فالكلام على الحيوان هو كلام عن أمر ذاتي في ماهية الإنسان.

وقد ثبت في مباحث الحكمة أنّ الحياة من لوازم التجرد عن المادّة، وأن «المجردات عن المادّة حياتها ذاتية، والمادّيات حياتها عرضية. لكنّ المادّيات التي لها نفوس مجردة يمكن أن يُطلق عليها الحي بالذات؛ لأنّ الغلبة والقهر فيها للنفوس»^(٩). من هنا، تنسب الحياة إلى الله تعالى بمعناها الحقيقي. وأمّا إذا نسبت إلى الكائنات المادّية، فتفيد معنًى ناقصاً يخضع في تفسيره إلى موقعيّة الكائن الحي في تدرّجات عالم الوجود المجرد، على أنّ أدنى مظاهر الحياة الملحوظة لنا هي الحياة النامية. ويسمّى المبدأ المسؤول عن ظاهرة النمو والحياة في الطبيعة «النفوس». فالنفس هي حقيقة كلّ كائن حيّ، ومبدأ كلّ نشاط حيّ في عالم الطبيعة. ومع ذلك، فهي لا تكون بذاتها جسمًا طبيعيًا، أو حالة طارئة على الطبيعة، بل هي حقيقة غير مادّية، متشابكة بالطبيعة. ولكلّ نوع من أنواع الكائنات الحيّة في عالم الطبيعة نفس وبدن مادّيّ، وباعتبار قيام النفس بتدبير البدن يُسمّى روحًا، وباعتبار الأثر الذي ينتج عن التدبير في البدن يُسمّى جسدًا. فالنفس تقوم بتدبير البدن وتكميله. على أنّ نفسية النفس ليست إضافة عارضة لوجودها، وإنما هي نحو وجودها، فالنفس ليست مضافة إلى البدن نسبة الملصق إلى المدينة، إذ لا يُتصوّر للنفس وجود بحيث لا تكون فيه متعلّقة بالبدن ومستعملة قواه، بل إنّ نسبة النفس إلى البدن هو نحو وجودها، إلّا أن تنقلب في وجودها، وتشتدّ في تجوهرها، حتّى تستقلّ بذاتها وتستغني عن التعلّق بالبدن الطبيعي^(١٠).

وبذلك يتضح معنى قولهم إنّ النظر في النفس - بما هي نفس - نظر في البدن، وإنّ علم النفس من العلوم الطبيعيّة النازرة في أحوال المادّة وحرركاتها. فالبحث عن النفس في العلم الطبيعيّ هو بحث عنها من حيث إنّها حال البدن الجسمانيّ في أدنى مراتبها، وأمّا البحث عنها في العلم الإلهيّ فهو بحث عن حال جوهرها المجرد باعتبار أعلى مراتبها، وبهذا المعنى يعدّ مبحث النفس مبحثًا مشتركًا بين العلم الطبيعيّ والعلم الإلهيّ^(١١).

الصفحتان ١٠ و ١١.

(٩) الفيض الكاشاني، عين البقن، الطبعة ١ (بيروت: دار الحوراء، ٢٠٠٧)، الجزء ١، الصفحة ٩٣.

(١٠) صدر الدين الشيرازي، كتاب العرشية، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٠)، الصفحة ٣٧.

(١١) انظر، حسن حسن زاده الآمل، شرح العيون في شرح العيون، الطبعة ٢ (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي)، الصفحة

وعليه، فإذا أخذ النامي في جنس الحيوان، انسحب ذلك على ماهية الإنسان، إلا أن الحياة بمعنى النمو تدخل في ماهية الحيوان العامة، وليس في فصله الأخير، وإذا كانت الحياة النامية متضمنة في ماهية الإنسان البعيدة، فإن هذا التضمن لا يستلزم اندراج الإنسان في مواليذ عالم الكون والفساد اندراجاً ذاتياً. بل إن مثل هذا الاندراج يعتبر محققاً للطبيعة وليس مقوّمًا لها.

فإن النمو حالة تستدعي الانتقال من القوة إلى الفعل، من المادة إلى الصورة، ذلك أن النفس جسمانية الحدوث، تحدث بحدوث البدن، وهي تنتقل في جوهرها من طور إلى آخر، فتكتسي النطفة صورة معدنية تحفظ التركيب وتفيد المزاج، وترتقي إلى الصورة النباتية فالجواهر الحيوانية، ويشتهد وجودها الصوري الجوهرية إلى أن تتجرد وترتفع عن المادة في ذاتها وإدراكاتها وأفعالها. فنفسيّة النفس هي هذا الوجود الارتقائي بعينه، لا أن الوجودات الراقية مجرد إضافات زائدة على النفس^(١٢). وحيث إن النفس هي بالقوة إنسان - ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾^(١٣) - فيتضح أن النفس تكتسب رتبة الشرف على سائر القوى، وتمتلك بذلك ميزة الحياة الأكمل في عالم الطبيعة. فالنفس تستعمل القوى والحواس بدافع داخلي نفسي، وليس بدافع طبيعي، إذ وجود القوى في أنفسها عين حضورها عند النفس. ولا تتوقف النفس عن الحضور الذاتي إلا بمقدار ما ترتبط بالعلائق المادية يضعف فيها عامل التجرد. هكذا ترجع الفعالية الإنسانية إلى النفس، وليس إلى الطبيعة، وذلك باعتبار أن هوية القوى والأعضاء البشرية هي هوية النفس، ولا هوية لها غير ذلك؛ فإن النفس

هوية أحدى عقلية جامعة لهويات سائر القوى والأجزاء، تستهلك عندها وتضمحل لديها هويات سائر القوى والأجزاء؛ لأنها محيطة بها قاهرة عليها، منها مبدؤها وإليها منتهاها، كما أن النفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها، وكذا جميع الأشياء منه بتدئ وإليه تعود وتصير، فالنفس - وهي القلب المعنوي - أمير الحواس والجوارح، فلا يكون من الجارحة فعل إلا بإرادة النفس، ولولا إرادة النفس كانت الجارحة جمادًا لا حركة فيها^(١٤).

وهذا يستدعي إعمال النظر في مفهوم الحياة ذاتها من جهة، وفي هندسة نظام العالم

(١٢) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ١٣.

(١٣) سورة المؤمن، الآية ١٢.

(١٤) صدر الدين الشيرازي، مجموعة رسائل الفلسفة (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٢ هـ)، «رسالة خلق الأعمال»، الصفحة

من جهة أخرى؛ ذلك أنّ مفهوم الحياة لا يقتصر على ظاهرة النمو، فإنّ هذه الظاهرة تتوفر على استعداد إمكانيّ يجعلها من مختصات عالم الكون والفساد، بل يتحدّد مفهوم الحياة من خلال الإحساس والشعور الملازمين لعالم التجرد، والشاملين على الوجودات، من الواجب إلى الممكن، ومن المجرد التام إلى المجرد الناقص. وقدّمنا، قسّم الفلاسفة العوالم - بحسب المنشأ - إلى الموجود بالذات، والموجود بالإبداع وهو العقل، والموجود بالخلق وهو النفس، والموجود بالطبع وهو الفلك، والموجود بالتوليد والتكوين وهي العناصر ومركباتها. وبناءً عليه، تعتبر عملية النمو مظهرًا من مظاهر الحياة الدنيا، وليست تفسيرًا حصريًا لها. وهذا المظهر، الذي يمثّل أبسط أشكال الحياة، يستبطن الإحساس والشعور بتجريد أكبر، حيث لا تعود الحياة من مختصات عالم الكون والفساد، وبهذا المعنى الأرقى تدخل الحياة في ماهية الحيوان القريبة، وتعتبر من فصوله الأخيرة. وبهذا المعنى، ينسحب وجود الإنسان وحياته على كافّة العوالم العليا، ولكن من دون أن يلزم التجافي عن المراتب الدنيا للحياة نفسها.

ويترتب على ذلك أنّ تعريف الإنسان بـ«الحيوان الناطق» تعريف مبدئيّ قابل للقراءة وفق مستويين، أحدهما يقتصر على نطاق عالم الكون والفساد، والآخر يتسع في مجال النظر، من حيث التشارك والتمايز، إلى نطاق أوسع تدرج فيه عوالم المجردات كافّة.

ووفق القراءة الشاملة هذه ينبغي أن نلاحظ في تعريف الإنسان الحقيقة الحيوانية الموهلة في عالم التجرد، لا أن يقتصر على أبسط مظاهرها الكائنة في عالم الكون والفساد. ووفق هذا المنظور الشامل للطبيعة الإنسانية، يتحمّ الحديث على الإنسان في أبعاده الوجودية كافّة، لا أن يقتصر في النظر على دائرة متزلّة منه فحسب.

وقد تقرّر في الحكمة أنّ «كلّ ما وجوده لنفسه فحياته ذاتية. وكلّ ما وجوده لغيره فحياته عرضية»^(١٥). وأنّ

في باطن هذا الإنسان المخلوق من العناصر والأركان إنسانًا نفسيًا وحيوانًا برزخيًا بجميع أعضائه وحواشيه وقواه، وهو موجود الآن، وليست حياته كحياة هذا البدن عرضية واردة عليه من خارج، بل له حياة ذاتية، وهذا الإنسان النفسي جوهر متوسط في الوجود بين الإنسان العقلي والإنسان الطبيعي^(١٦).

وفي ذلك إشارة إلى التميّز الذي تحظى به حياة الإنسان بما هو إنسان، وهذه الحياة التي

(١٥) ابن القيم، مصدر سابق، الصفحة ٩٣.

(١٦) كتاب العرشية، مصدر سابق، الصفحة ٣٩.

هي عين الشعور والإحساس يمكن أن تمتد - بحسب بعض النصوص الفلسفية المرصودة - إلى بدنه أيضًا؛ ذلك البدن الذي يصحبه في معاده الأخروي، فإن «البدن الأخروي عين البدن الدنيوي مع أنه تُبدل الأرض غير الأرض»؛ وذلك عين الحياة والشعور، وهذا متشابك بالظلمة والعدم، وحيّ بالعرض^(١٧). فالبدن المحشور يوم النشور، والذي هو، بلحاظ ما، عين هذا البدن، هو البدن الذي يمتلك مقومات الحياة الحقيقية، تلك الحياة الثابتة للإنسان بما هو إنسان.

٥. الموت

أضاف بعض شراح أرسطو، مثل ثامسطيوس وأمونيوس في شرحه لكتاب العبارة، إلى تعريف الإنسان عبارة «ميت». ولعلّه بغرض تمييزه عن مشاركاته ما فوق الكونية. تلك الكائنات التي تشملها ضابطة الحيوان بنحو ما. إذ الحيوان يُطلق على الحساس المتحرك بالإرادة، «سواء كانت حياته ذاتية أو عرضية»^(١٨)، ولا يشملها الموت الانحلالي الذي يقتصر على كائنات عالم الكون والفساد.

فالإنسان «حيوان ناطق ميت»، ويُنقل هذا التعريف، أيضًا، عن أفلاطون^(١٩) والكندي^(٢٠)، وعن مسكويه الذي قال إن تمام حدّ الإنسان «أنه حيّ ناطق مائت»^(٢١). وكذلك فعل إخوان الصفا وابن سينا^(٢٢). والموت، هنا، وإن كان هو عبارة عن فساد المركب وانحلاله بفراق الروح، إلا أنه لا بدّ أن يتضمّن هواجس نفسية، وإحياءات متافيزيقية، تتعلق بالوضع الإنساني ومصيره. ذلك الوضع الذي يسعى الإنسان، بحكم طبيعته الخاصة، إلى تخطيه من خلال الإدراك العميق لحقيقة الموت؛

فإذا كانت الصورة الإنسانية الكاملة صورة مجردة عن المادّة الطبيعية وأحكامها، وكان وجودها

(١٧) تعليقات السزواوي على غرر الفرائد، نقلًا عن: شرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٢.

(١٨) عين اليقين، مصدر سابق، الصفحة ٩٣.

(١٩) مجتبى مينو، «السعادة والإسعاد» للعامري؛ وأيضًا، رسالة أفلاطون الحكيم إلى فرغوريوس، مخطوط في دار الكتب المصرية، الرقم ٢٩٠ أخلاق تيمور، اللوحة ١٢١، وفيه ذكر لهذا التعريف؛ في: منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، الطبعة ١ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٤)، الصفحة ١٨.

(٢٠) «رسالة الحيلة لدفع الأحران» للكندي، في: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة ١٨.

(٢١) «رسالة في الخوف من الموت» لمسكويه الرازي، في: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة ١٨.

(٢٢) ابن سينا، «رسالة الحدود»، في: المصطلح الفلسفي، تحقيق عبد الأمير الأعسم، الطبعة ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩).

وجوداً نورياً بسيطاً، فلا معنى لأن يتطرق إليها الفساد أصلاً؛ لأنها بريئة عن التركيب، والفساد من عوارض المركبات الطبيعية. فالنفوس الشخصية، وإن لم تكن أزليّة، ولكنها باقية بقاء فاعلها الأزلي الأبدي.

مضافاً إلى أنّ الإمامة هي عبارة عن تفريق الوصل بين الروح والجسم، وهذا ليس موتاً على الحقيقة؛ لأنّه تفريق بيننا وبين ما هو غيرنا.

ومن جهة ثالثة، فالموت يجري على جميع ما سوى الله، ولا يقتصر على المركبات؛ على أن يكون المراد بالموت هنا هو فناء كلّ سافل في عاليه، وتوجّه كلّ سافل إلى عال، ورجوع كلّ شيء إلى أصله، وعودة كلّ صورة إلى حقيقتها^(٢٣).

إذاً، لا يختصّ الموت بالطبيعة الإنسانية، وحيث إنّ الإنسان هو أحد موجودات المرتبة الأخيرة التي توجد مركبة من العناصر الأربعة عن طريق التكوّن أو التولّد، ثمّ تفسد وتموت، غير أنّ الحياة الإنسانية لا تقتصر على تلك المرتبة بعدما كانت طبيعة الإنسان متجاوزة للعوالم، فلها في كلّ مقام حياة خاصّة؛ من الحياة الطبيعية التي تظهر بها في الحسّ، والحياة المثالية التي تتجاوز بها إطار المحسوس إلى عالم التصرّ والتخيّل، والحياة القلبية التي تعيش بها تفاصيل الحياة وتلواناتها، والحياة الروحية حيث تستغرق في نبع الحياة وتتحد بالمعنى. والنفس في كلّ ذلك واحدة وحدة شخصيّة.

ثمّ إنّ غاية الطبيعة الحيوانية التي تتقوم بالشعور والإرادة، والتي تنطبق على العوالم العليا بنحو من الانطباق، تختلف عن غاية الشخص الحيواني، والتي هي توليد المثل، وبقاء النوع، وموطنها عالم الكون والفساد. وحيث إنّ البحث هنا عن الطبيعة وليس عن أفرادها، يتّضح أنّ قيديّة الموت هي من موارد الاشتباه بين الطبائع وأشخاصها. إذ الطبيعة الإنسانية، كما يقول الفارابي، طبيعة «غير كائنة، ولا فاسدة، بل هي مبدعة، ولكنها مستبقاة بأشخاصها الكائنة الفاسدة، وكونها هذا الإنسان الفرد تخضع لمفهوم الكون والفساد»^(٢٤).

يتّضح، إلى هنا، أنّ حقيقة الشعور الإنسانيّ يميّز تماماً عن حقيقة الشعور الذي يشترك به مع غيره، فلا يقتصر على الشروط المادّية التي تحكم مسيرة الإنسان، بل هو يضرب بجراحه في جذور الطبيعة الإنسانية نفسها. ويمكن أن نجد في إشارات القدماء ذلك التناغم الذهنيّ مع هذه الحقيقة، بحيث يعتبر «الحيوان الذي يُحمل على الإنسان والفرس بحال الشربة، غير

(٢٣) انظر، شرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق، الصفحة ٣٣.

(٢٤) أبو نصر الفارابي، التعليقات، تحقيق جعفر آل ياسين، الطبعة ١ (بيروت: دار المناهل، ١٩٨٨)، الصفحة ٤٥.

الحيوان المحمول على الإنسان بحال الانفراد، فإن المحمول على الإنسان بشرط الانفراد لا يحمل بحال الشركة»^(٢٥).

والإنسان لا يتميز بالناطقة، وإنما بالحيوانية التي تكون معها الناطقة. وهو لا يمتاز بإدراكه الكليات، وإنما بإدراك الجزئيات إدراكاً كلياً. إذ الفرس يجد نفسه في شهوة الأكل، بينما الإنسان يجدر به في تلك الشهوة. ولذلك، لا ينبغي فهم التميز الإنساني بالمعنى الثقافي التجريدي الذي يفصله عن واقعه الذي له بحسب الإرادة والشعور، بل أن يفهم بنحو يرقى به إلى مصاف البنية الثقافية الكلية، الشاملة في أبعادها لكافة الجوانب النظرية والعملية أيضاً. من هنا، لا ينبغي عزل أي نشاط له تأثيره في ترسيم الطبيعة الإنسانية في أي بعد من أبعاد تكوينها؛

وقول الحكماء: إن الفعل أبداً للصورة والقبول للمادة، كلام حق. وليس معناه أن الفعل يصدر من الصورة بلا شركة المادة، وإلا لكانت عقلاً مجرداً لا صورة مادية. إذ كل مفكر في الوجود إلى المادة، مفكر في الفاعلية إليها^(٢٦).

ثم إن الحيوان لا يعي طبيعته، إنما هو يعيشها ويتعايش معها ويرى كل شيء من خلالها. ولهذا لا يملك أن يدرك الطبائع الأخرى بوصفها طبائع أخرى، أو يقارن بينها وبين طبيعته، فإن تلك الطبائع لا تمثل للحيوان شيئاً أكثر من كونها امتداداً مباشراً لطبيعته. بخلاف الإنسان الذي يعيش طبيعته، ويعيها، ويقارن بين الطبائع. والسر في هذا الاختلاف هو أن الطبيعة الإنسانية طبيعة غير محايدة على مستوى الوجود والوعي، وإنما تستبطن في ذاتها سائر الطبائع. وبذلك أمكن للإنسان إدراك الطبائع الأخرى بمجرد إدراكها في نفسه إجمالاً، وإدراكها في مفرداتها الخاصة تفصيلاً.

وكما أن طبيعة الشعور لدى الإنسان طبيعة متميزة، كذلك طبيعة النمو لديه تختلف اختلافاً جذرياً عن النمو الذي لسائر أنواع الحيوان، فالنمو هنا يفتح دائرة التاريخ على الحياة الإنسانية. والحيوان، بما هو إنسان، جسم نام بالمعنى التاريخي للكلمة، وهذا ما يفقده الحيوان بما هو أسد أو فرس. ذلك أن الإنسان متجاوز للأبعاد الحسية دون أن يعني هذا خروجه عن شروطها، فهو حين يستبق الزمان، ويرنو نظره إلى المستقبل، إنما يفعل ذلك بحكم الطبيعة فيه. ويفترض ذلك قدرة على استحضار الماضي، ثم التساؤل

(٢٥) التحصيل، مصدر سابق، الصفحة ١٦.

(٢٦) «أجوبة المسائل الجليلية»، في: مجموعة رسائل فلسفية، مصدر سابق، الصفحة ١٧١.

عن حقيقة الزمن الحاضر، وهل هو أكثر من لحظة متألّفة من الماضي والمستقبل. ويستطيع الإنسان أن يتذكر، ويستفيد من الذكرى، بخلاف الحيوان الذي لا يملك من الماضي سوى ظلاله وتأثيراته الملقاة أمام حاضره حصراً. والإنسان حين يتجاوز البعد الحسيّ المباشر، إنما يفعل ذلك ببركة إدراكه للجزئيّ إدراكاً كلياً، فهو يدرك أنّ وراء صورة المدينة المرتسمة على صفحة عينه أبعاداً أخرى غائبة عن مجال الرؤية، وأنّ هذه المدينة ليست مجرد تكديس اسميّ ضخم، بل هي تعني أكثر من ذلك بكثير؛ هي كمّ هائل من التقاليد والأعراف والأنشطة والملايسات الاجتماعية والتاريخية، وهي تتعدّى الشبح المائل على شبكة العين إلى امتداد تاريخيّ عريق وسحيق وغابر في الزمن. وشيء من هذا لا ينعكس في مدارك الحيوان وفي الصورة المرتسمة على غلاف بصره. هكذا، يتأثر الإنسان بالظلال التي تلقىها الأزمنة القديمة والقادمة على عتبة الحاضر، ويسعى للانقلاب عليها، والتأثير فيها. فهو وإن كان واقفاً تحت شعاع الأزمنة بدرجة كبيرة تفوق ما لغيره من الكائنات المشاركة له في الحياة الأرضية، إلاّ أنّه يمتلك القدرة بتفوّق على التجاوز؛ فيتجاوز الحزن والأسى على مافات، والخشية ممّا هو آت. ويشارك الإنسان في طيّ الزمان كائنات كثيرة، إلاّ أنّ الزمن الإنسانيّ ذو طبيعة خاصّة، يختلف جوهريّاً عن الزمن الغرائزيّ الذي ينحبس في الآن الحاضر، وفي اللحظة التي تخلو من أيّ تعقيد. إنّ الإنسان يعمل على حشر الأزمنة المشتتة في اللحظة التي تنبثق من حاضره، بينما تنتفي الأزمنة السابقة واللاحقة من عمود الزمن الغرائزيّ لدى الحيوان.

تأمل القطيع الذي يمرّ أمامك وهو يرمي، إنّهُ لا يعرف ما حدث بالأمس وما يحدث اليوم: فهو يجري هنا وهناك، ويأكل، ويرتاح، ثمّ يجري من جديد، من الصباح إلى المساء، وعلى مرّ الأيام، سواء أكان مسروراً أو متزعجاً: إنّهُ مشدود إلى موثّق اللحظة بحيث لا يعبر عن كتابة أو ملل. إنّ الإنسان لا يرى شيئاً من هذا القبيل لأنّه يختال أمام الدابة رغم غيرة من سعادته هاته، فما نحيه الدابة من عدم اكتراث بالتقرّز والالم، وهو ما يريده الإنسان، ولكنّه يريد على نحو آخر لأنّه لا يستطيع أن يريد مثل الدابة. وربما يخطر بباله يوماً ما أن يسأل الدابة: لماذا لا تحدّثني عن سعادتك ولماذا تكتمين بالنظر إليّ فقط؟ وتهنّ الدابة بالجواب والقول: إنّني أنسى في كلّ مرّة ما أنوي قوله. ولكن في الوقت الذي تستعدّ الدابة للجواب تكون قد نسيتَه فسكت، ممّا يثير دهشة الإنسان. ولكنّه اندهش من نفسه أيضاً، لأنّه استعصى عليه أن يتعلّم النسيان فظلّ مشدوداً باستمرار إلى الماضي، ومهما فعل ومهما ذهب بعيداً وأسرع خطاه لاحقته السلسلة دوماً. إنّهُ لأمر عجيب: فمثلما تظهر اللحظة في رمشة عين، تزول كذلك. من قبل كان العدم، ومن بعد يعود العدم^(٢٧).

(٢٧) فريدريك نيتشه، تأملات غير راهنية:

Nietzsche, *Secondes considérations intempestives* (Paris : Flammarion), pp. 75-76.

وإذا كان يفترض بالإنسان بمقتضى طبيعته أن يتجاوز الأزمنة، كي لا يأسى ولا يحزن، فلا يعني ذلك ضرورة التمثّل بالحيوان، ذلك أنّ التجاوز هنا يتمّ بنحو الإحاطة والاحتواء، وليس بنحو التباين والافتراق. ثمّ إنّ اللغة التي يتداولها الإنسان مشحونة بظلال الماضي والمستقبل، ولأجل ذلك فهي تمتلك حمولة هائلة من المضامين التي تفتقد لها أيّ لغة أخرى يمكن أن ينطق بها أيّ نوع آخر من أنواع المخلوقات. وإنّ قضايا الإنسان هي قضايا حقيقيّة تتجاوز الواقع المادّي المباشر إلى الواقع القانونيّ الشامل، إلى جانب كونها قضايا خارجيّة. وكذلك تتطلّب مشاعره وأحاسيسه السموّ فيما وراء الحدود التي ترسم بفعل امتدادات الحسّ المباشر. وبهذا، يتعدّد الإنسان عن مجال الرؤية المباشرة، ويعيش في الظلال، ويحلّق دائماً وراء الأكمة. وعليّنا، ونحن نشخص القيمة الفعلية لعمله، أن نلاحظ البعد الإنسانيّ الذي يصدر عنه هذا العمل ويرنو إليه. فالإنسان حين يسلك مسارات شبيهة ظاهريّاً بمسارات الحيوان السلوكيّة، ينبغي أن يلحظ دائماً أنّ سلوكه هو سلوك موجود عاقل، فهو يعني ما يقول، ويخطّط لما يريد، وينطلق في سلوكه من دوافع داخلية تختفي وراء الصور الظاهرة.

وعلى هذا الأساس، يخضع الإنسان لنوعين من شروط الحياة على هذه الأرض. الأول: شرط تواجده الظاهريّ في الزمن الحاضر، وينبغي أن يتكيّف مع الياقات الملائمة لهذا التواجد من الناحية السلوكيّة؛ والثاني: شرط امتلاكه قدرة التجاوز الزمنيّ، وتحليقه فيما وراء الطبيعة. والقصد هو أنّ القيمة الفعلية لنشاط الطبيعة الإنسانيّة تكمن في هذين الجانبين معاً، الشعور والعقل، فالإنسان يمتلك الذكاء والعاطفة معاً، ولا يتبدّى الطابع الإنسانيّ للشعور والعاطفة إلا بمقدار ما يقترن ذلك بالوظيفة العقلية، وهذا يعني أنّ النشاطات التي تعبّر عن الظواهر الحيّاتيّة لا تقتصر على التدبير بنحو التغيّذ والتنمية والتوليد، بل تتخذ أشكالاً أكثر تعقيداً من قبيل الإدراك والحركة الإرادية والنطق. بل إنّ الكشف عن الظاهرة الحيّاتيّة كشفاً تامّاً لا يتأتّى إلا بواسطة الأنشطة الإدراكيّة والنطقية تحديداً؛ ولذلك عرّفوا الحياة بأنّها: «ما يساوق الفعل والإدراك معاً، والموت ما يقابلها. قال - سبّحانه - عند ذكر العلماء والجهّال: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَخْيَاءُ وَلَا الْأُمُوتُ﴾؛ وقال: ﴿لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا﴾»^(٢٨).

نقلًا عن كتاب الفلسفة، السنة الرابعة - آداب (تونس)؛ وقد تمّ تنزيله عن الموقع الإلكتروني:

HYPERLINK «http://falsafa.info/txt-happy_beast.php» http://falsafa.info/txt-happy_beast.php

في ١٠ كانون الأوّل، ديسمبر، ٢٠١٢.

(٢٨) عين اليقين، مصدر سابق، الصفحة ٩٢.

فكما أنّ الحياة والشعور من لوازم عالم التجرد، كذلك الإدراك والنطق لا ينفك عن واقع التجرد.

٦. النطق

يضيء العقل على المفاهيم المركبة من خلال استجلاء منطقتي الاشتراك والتمايز بينها. وهو يسعى، بذلك، إلى تحديد الأشياء، واستكشاف ما هو ذاتي، أو عارض، في نطاق الماهية والمفهوم الكلّي. فيعتبر أنّ الأشياء تتميز فيما بينها بسميّات حقيقية، تسمّى فصولاً، هي مقومات للحقيقة النوعية. إنّ تعريف الإنسان بأنّه حيوان ناطق هو تعريف حريّ بالاهتمام - بصرف النظر عن الانتقادات التي توجّه إلى هذا التعريف - كونه يشير بوضوح إلى ذلك التداخل النوعي للبعد البيولوجي المتقوم بالبعد الثقافي (الجنس والفصل، المادّة والصورة)، ولكن من دون أن يتشكل من ذلك تركيب مزجيّ، بحيث يستدعي البحث في المائز بينهما كالذي نجده في طيّات علوم الإنسانيات عادةً. ويستعمل لفظ «الفصل» منطقيّاً في معنيين.

الأول: بمعنى أخصّ اللوازم التي تعرض على النوع وأعرّفها.

الثاني: ما يقوم النوع ويحصل الجنس حقيقةً، ككون الإنسان ذا نفس ناطقة فصلاً للنوع الإنسانيّ.

والفصل علّة لوجود الجنس مقوم له، بحسب التحليل الذهنيّ للماهية لا بحسب الوجود الخارجي. قال في الأسفار، في كيفية تقوّم الجنس بالفصل:

هذا التقويم ليس بحسب الخارج لأنّ أحدهما في الوجود، والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً، بل بحسب تحليل العقل الماهية النوعية إلى جزئين عقليين، وحكمه بعلة أحدهما للآخر، ضرورة احتياج أجزاء ماهية واحدة بعضها إلى بعض، والمحتاج إليه والعلة لا يكون إلّا الجزء الفصلي، [...] ويكون مقسماً للطبيعة الجنسية المطلقة، وعلةً للقدر الذي هو حصّة النوع، وجزءاً للمجموع الحاصل منه ومما يميّز به عن غيره^(٢٩).

وكما أنّ أشياء هذا العالم تبدو لنا مختلفة فيما بينها بحسب أشكالها وصورها الظاهرة، فالإنسان أيضاً يختلف، بطبيعة الحال، عن الجماد والنبات وأنواع الحيوانات الأخرى اختلافاً

(٢٩) الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي، في: محمّد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، تعليق الشيخ مصباح اليزدي (بيروت: دار الكتاب اللبناني)، الصفحة ١٦٧.

بيننا، وكذلك أنواع الحيوانات تختلف عن بعضها البعض، إلا أن هذه الاختلافات ليست اختلافات سطحية، بل هي تنم عن تنوع في طبائعها، ونمّس حقائقها في الصميم، وهذا التمايز الذي للإنسان هو أكثر من مجرد تمايز شكلي؛ هو تمايز ثقافي وحقيقي. ثمة مقاربات ملحوظة أتاحت مجالاً واسعاً للبحث عن بعض مظاهر التقارب الشكلي والسلوكي بين الإنسان وبعض أنواع الحيوان، فقد لوحظت بعض التصرفات التي تنم عن وجود ذاكرة، أو خيال، لدى بعض أصناف القرود التي ما إن تصطدم بجدار حتى تعود لاحضار السلم وتجاوزها، وقد يبدو من نافل القول إن هذه المقاربات تنتمي إلى البعد الحيوي والبيولوجي من دون أن تتعداه إلى أبعاد أخرى قد تكون أكثر جوهرية ومساساً بالطبيعة الإنسانية. وقد ثبت في الحكمة أن

نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل ليست مادية، فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي. ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية، إذ التجرد عن المادة أعسم من العقلية، والعام لا يوجب الخاص (٣٠).

إن ما يترأى من تشابه في أفعال الإنسان والقرود إنما يفعله الحيوان مدفوعاً بغيرته، وليس بعقله، والإنسان حيوان ناطق، وميزته هي في أنه يدرك الكليات أيضاً، ويجرد الأشياء عن خصوصياتها الحسية، فيتجاوز الأوضاع الحسية، ويسعى إلى هندسة عالم الطبيعة وفق خياله الخلاق. وهو يمتلك طبيعة خاصة تؤهله للتخليق بعيداً فيما وراء عالم الطبيعة. ولذلك، فإن ما يجعل نظرنا إلى الإنسان نظرة نوعية هو الاعتراف بوجود تمايزات حادة على مستوى الذات بين المجموعة الإنسانية وسائر الكائنات الحية، وهذه الحدود الفاصلة لا بد أن تكون مغلقة ونهائية كونها تنتمي إلى ذاتيات الأشياء، وليس إلى أعراضها وخواصها الخارجية.

مهما يكن، فإن هذا النشاط الفكري ينبع من الطبيعة التي تمتلك آليات الفهم بذاتها، ويسعى هذا النشاط، بدافع من تلك الطبيعة، إلى معرفة الحقيقة من خلال التمييز بين الذاتيات والخصائص العارضة. وبدورها، سوف تسهم منطقة التمايز والخصوصية في إلقاء الضوء على الطبيعة نفسها، فالإنسان حيوان ناطق، أي مدرك للكليات. وسوف تشكل الناطقية فصلاً مميزاً للإنسان عن سائر مشاركاته في الحيوانية، وسنقول حينئذ إن الناطقية تعبر عن خصوصية الإنسان وطبيعته، بصرف النظر عن المساحة المتاحة لقدرتنا على إحراز الطبيعة في ذاتها، كأن تكون هي فعلاً الناطقية، أو هو الإيمان، أو الحب، أو الفن. فالشيء

المتيقّن لنا، على كلّ حال، هو أنّ الطبيعة الإنسانية لا تكمن في الجانب الحيواني الذي يتشارك فيه الإنسان مع سائر الأنواع الأخرى، وإنما تكمن الطبيعة في الخصائص النوعية التي تحرّك الأشياء وتحدّد مساراتها. كلّ هذا مع تأكيد مضمّر على أنّ تركّب طبيعة الإنسان من الحيوانية والناطقة هو تركّب طولي، وفي التركّب الطولي تتجمّع حقيقة الوجود البسيط في أعلى المراتب، فإنّ الأشياء بفصولها وصورها النوعية. وهذا مع إقرار ضمني بأنّ هذه الطولية تفترض احتواء المراتب العليا على المراتب الدنيا على الدوام. وعليه، فالطبيعة الإنسانية تحتكم في جانب كبير منها إلى المنطقية، ذلك أنّ الصورة النوعية هي صورة ثقافية، ومجالها هو الإدراك العقلي بالدرجة الأولى، خلافاً للمادّة الحيوانية التي يغلب عليها الجانب الحسيّ.

وإذا كانت الطبيعة الإنسانية نتاج وضعيّة ثقافية هي وضعيّة مؤسسة في مجال الفهم، ولم تكن هذه الوضعيّة وضعيّة لاحقة على الطبيعة، فإنّ هذا يفسّر لنا مدى القلق المعرفي الذي أصاب علوم الإنسانيات وهي تدرس الطبيعة الإنسانية وفق شروطها الأولية النقية، بعيداً عن شوائب الاصطناع المعرفي والثقافي. وهي نظرة من شأنها التسبّب بفقدان الضمانات المعرفية، والسقوط في الفردية واللامركزية في مجال الحكم على الطبيعة. ذلك أنّ البحث عن الطبيعة في نوعيتها ليس من مجالات البحث العلمي، وإنما هو من مجالات البحث الفلسفي الذي يطال الطبائع نوعياً، بصرف النظر عن ظرف تحقّق هذه الطبائع، وكونها توجد في الخارج بوصف الجزئية، أو في الذهن بوصف الكليّة. فالأشياء بفصولها وصورها النوعية، وليست بشيء آخر. وبذلك يمتاز كلّ من الناطق، والزائر، والصاهل عن مشاركاته في الحيوانية. ومع ذلك، يبدو أنّه من الصعوبة بمكان أن نضع الزائرية والصاهلية في سلّة واحدة إلى جانب الناطقية. ويكفي بعض التأمل لسدرك أنّ طبيعة الأسد والحصان تنتمي إلى الحيوانية أكثر ممّا تنتمي إلى الزائرية والصاهلية. بينما تبدو الطبيعة الإنسانية أقرب إلى الناطقية منها إلى الحيوانية. في الحالة الأولى تشكّل الحيوانية مركز الثقل بحيث تغدو الصاهلية والزائرية وكأنّها مجرد مميزات في الطبيعة الواحدة. وأمّا في الحالة الثانية، فيتمحور الحديث عن الطبيعة الناطقية بوصفها من مقومات الإنسانية، وليس من المميزات فحسب. وهنا، تحديداً، تكمن فرادة الإنسان. وينبغي البحث عن السرّ في هذه الفرادة من خلال تعميق الفهم حول مفهوم الناطقية، وما يمكن أن يختزنه من دلالة على مستوى إدراك الكلّي؛ إذ ثمة خلل معرفي شطر العقل البشري إلى قسمين، بحيث احتلّ الأول منهما رفعة زمنية واسعة امتدّت من أرسطو إلى مشارف القرن السادس عشر، حيث شهدنا إرهابات

مرحلة جديدة، مرحلة انهيار العقل الكلّي وإعادة بناء المعرفة على أساس أولوية الحسّي والجزئيّ. وسوف تشهد البشرية مرحلتين متابذتين، بحيث تُعتبر المرحلة اللاحقة ناقضةً للسابقة بكلّ مكوناتها المعرفيّة. هكذا سوف تُبنى المعرفة على أساس الهدم والنقض، ذلك النقص الذي يعتبر من الأسس الارتكازيّة لتفسير عمليّة نمو المعرفة ذاتها. وسوف تتسبّب هذه البنية الثوريّة - والتي تتركز إلى رويّة الكذب والقطيعة أكثر ممّا تستمدّ من مبدأ التصديق والمتابعة والاستكمال - بفقدان الإنسان لهويّته؛ حين لا تُبنى المعرفة على إدراك الكلّي، لا تعود الناطقيّة بوصفها إدراكاً للكلّيّات، ذات مغزى يُذكر. وسوف تتحوّل الناطقيّة إلى ما يشبه الصاهليّة والزائريّة من حيث اعتبارها أقرب إلى المميّزات منها إلى المقومات، وسوف يتحوّل مركز الثقل في فهم الطبيعة الإنسانيّة إلى الجانب الحسّي الذي به يختبر وقائع الحياة بتلقائيّة تامّة ووعي عفويّ يخلو من أيّ تعقيد، مثله في ذلك مثل سائر أنواع الحيوان، وبذلك سوف يفقد الإنسان مركزيّته وفردته في سلّم الكائنات. وحين لا يعود للإنسان من تميّز عن الأنواع الأخرى إلا التمايز بالعرض، سوف تبرز صورة الإنسان في أبعادها الفيزيولوجيّة والبيولوجيّة، وتغيب ملامح التجرد عن مجال الدراسة العلميّة.

إنّ العمل على معاودة النظر في مفهوم الكلّي هو ضرورة تقتضيها المطالبة الحيثيّة بعودة التمايز بقا إلى الحضور القويّ على أكثر من صعيد معرفي، ذلك أنّ الانتقال من الجزئيّ إلى الكلّي طالما ارتكز إلى مبدأ التجريد، باعتبار أنّ الشرط الوحيد لانبثاق الكلّي هو في التخلّي عن الخصوصيّات. فالتجاوز يتمّ على نحو التجافي والتجريد، وليس على نحو التلبّس والارتقاء. وهذا الأمر يدعو إلى إعادة تأسيس مفهوم الكلّي من خلال تدارك مكان الخلل في نظرنا المعرفيّة المعهودة، ذلك الخلل القائم على ارتكاز مفهوم الكلّي على الأساس المنطقيّ حصراً، بحيث إنّ إذا انتفى المنطقيّ انتفى معه الكلّي.

ثمّة محاولة للتمييز ما بين الكلّي المنطقيّ والكلّي الماهويّ؛ فإنّ الكلّيّة المنطقيّة تفيد التعميم من جزء ملاحظة أمر آخر، فيما تفيد الكلّيّة الماهويّة التعميم من جزء نفس مفهومها. إنّ طبائع الأشياء هي طبائع عامّة بذاتها، وليست عموميتها ناشئة من تدخّل عامل خارجي، ولهذا يتعيّن لهذه الطبيعة أن تتواجد حتّى في ضمن الفرد دون أن تفقد طابعها العموميّ. ذلك أنّ الطبيعة الماهويّة لا تفيد الانتشار والعموم بحسب الأفراد، وإنّما بحسب ذاتها وسريان مفهومها. وهي حين تتواجد في ضمن الفرد الواحد - تتبع وجوده - قد تكتسب صفة الجزئيّة المنطقيّة، ولكن دون أن تفقد كليّتها الماهويّة التي لها بحسب ذاتها. ويعبر عن هذه الحقيقة بأنّ نسبة الكلّي الماهويّ إلى أفرادها، نسبة الآباء إلى الأبناء، لا نسبة الأب إلى

الأبناء.

هذا النشاط يضرب بجذوره في المثل الأفلاطونية، كما يخضع للتأسيس إسلامياً على أكثر من صعيد، وذلك من خلال الرؤى العرفانية اللاحقة التي انشذت نحو تأصيل الحقيقة الكلية، إلى الحكمة المتعالية ورؤى ملا صدرا المتقدمة في هذا المجال، حيث لا يعود ينبثق الكلّي من مجرد تجريد ذهني، وكذلك الصياغات التي قدّمها في سياق التمييز بين المعقولات، إلى بعض البناءات الأصولية التي تقترب كثيراً من مفهوم الكلّي الذي يضمّ في جعبته جميع خصائص الوجود، وقد تطرّف الأمر عند «الرجل الهمداني» الذي جهر بإمكانية تواجده الكلّي في الخارج بوصف الكلية. ومع ذلك، تظلّ هذه الرؤى متناثرة تفتقر إلى البناء النظري المحكم الذي يمكن أن يجمع شتاتها.

مثل هذا التأسيس من شأنه أن يزودنا بفهم دقيق عن الطبيعة الإنسانية، ذلك أن الناطقية لا تكمن بالضرورة في التمايز النوعي المجافي لسائر الكائنات، وإنما في احتوائها للطبائع الأخرى وإحاطتها بها. وما يدفعنا إلى هذا القول هو أن الطبيعة الإنسانية طبيعة متجاوزة، وهي تتحقّق عبر مراحل بمقتضى انخراط الإنسان وجودياً في الشروط المادّية للحياة، ذلك أن المادّة تستوفي شروطها المادّية في الطبيعة الإمكانية التي يعبر عنها بتعبيرات شتى في الفلسفة التقليدية. فالإمكان صفة لازمة للماهية، واستعداد قابع على الدوام في الوجود المادّي، والناطقية لا تنتمي إلى عالم الإمكان إلا متلبّسة بشروط المادّة. إن مفردات مثل العقل، والفكر، وما يشابهها، وإن كانت مفارقة بطبيعتها بحيث إنها تجد كينونتها الغائية في الانتماء التام إلى عالم التجرد، إلا أن تحقيق هذا الانتماء يستدعي انسحاب الشروط المادّية على نشاط العقل الذي هو مفارق بطبيعته. فالعقل يعمل على مراحل، من العقل الهولاني، إلى العقل بالملكة، والعقل المستفاد. وهذه الغائية المتخلّلة في عالم العقل، تفرّضها الطبيعة الإنسانية بوصفها تلتقي مع الطبيعة الحيوانية في منطقة النفس، ما يسمح لها بالإمساك بأطراف عالمي الغيب والشهادة. إن عنصر المادّية يهيئ ويعدّ للتجاوز، وإن قوام الطبيعة الإنسانية يكمن في هذا التجاوز الاحتوائي من المادّي إلى المجرد، ومن النسبي إلى الكلّي. ويتمّ هذا التجاوز على أساس الوعي بالغائية، والغائية الهادفة هنا مقتضى الطبيعة ذاتها، وهي، وإن كانت متغلّلة في طبيعة كلّ موجود مادّي، إلا أن هذه الإمكانية تبقى مفتوحة الأفق عند الإنسان، بلا حدود تنتهي عندها؛ ذلك أن الإنسان يمتلك من القابليات ما يجعله مشدوداً دائماً إلى الغايات، وبالأخص غاية الغايات التي تقوم على أساس التشبّه بالمبدأ، الأمر الذي يستدعي الحديث عن الطبيعة الإلهية كمدخل ضروري في فهم الطبيعة الإنسانية.

إن الطبيعة الإلهية تحدّد هنا من كونها تشكّل مبدئية صدور الأشياء وما يترتب على ذلك من سلطة وهيمنة وتدير، ومن كونها منتهى الأشياء كلّها كذلك، ومحورية التحديد في هذه الطبيعة تقوم على أساس العلاقة مع المخلوقات في البدء والعود، وذلك مقابل طبائع الأشياء والكائنات التي تقوم بالتشبه بتلك الطبيعة من خلال تناميها وجودًا وبقاءً. وما أنماط السلوك التي تتخذها طبائع تلك الكائنات على تنوعها واختلافها سوى مظاهر لذلك التقوّم. على أنه يجري التمييز عادةً بين السلوك الإنساني والسلوك غير الإنساني من خلال سير الكائنات إلى التشبه بالمبدأ تكوينيًا، بخلاف نمط السلوك البشري والذي يتميز بكونه سيرًا عقليًا وقلبيًا. لذلك، تتميز الطبيعة الإنسانية في قدرتها وقابليتها على إحراز مقام المركز في تشبهها بالمبدأ انطلاقًا من الشروط المادّية المتضمنة في الوجود البشري، وذلك على قاعدة التجاوز المستمرّ لحدود المادة العدمية، وصولًا إلى حيث إطلاق العقل في التشبه بالمبدأ، بخلاف سائر الكائنات التي تقف في سيرها عند الحدود العدمية للمادة.

فالإنسان حيوان ناطق، أي مدرك للكلّيات. والكلّي هنا لا يقتصر على البعد النظري، بل يشمل أيضًا الأبعاد العملية، وهي الكلّيات المتعلقة بكيفية اكتساب الأخلاق الحسنة، واجتناب الأخلاق السيئة، بل وكلّية نفس العمل؛ بأن يكون العمل مقيّدًا بغايات كلّية إلهية، لا جزئية وهمية.

٧. استخلاص المسارات الكلية في قراءة الطبيعة الإنسانية

يتملّكنّا التحفّظ إزاء نظرتين سائدتين عمومًا حول الدور الذي يعطى للعناصر المكوّنة لمفهوم الطبيعة الإنسانية. النظرة الأولى تُغلّب جانب الطبيعة على العقل إلى درجة التفكيك بينهما، واختزال أحدهما في الآخر. والثانية تُغلّب جانب العقل على الطبيعة وفق نظرة مرحليّة تؤمن بوجود التعدّد في داخل بنية الإنسان الكلية. وكلاهما تملّكه نزعة انفصالية على تفاوت بينهما في ذلك.

٧.١. القراءة التفكيكية

في القراءة الأولى، نجد أنّ الطبيعة الإنسانية قد دُرست من زاوية علوم الإنسانيات وفق شروطها الأوليّة، وتمّ الاحتكام إلى «الطبيعة» بصورتها النقيّة قبل أن يشوبها أيّ اصطناع ثقافي، بافتراض أنّ الطبيعة هي مركز الثقل ومحور النظر إلى الإنسان، وبذلك وضعت

التدخلات البشرية على الطبيعة، التي تدرج في المكتسبات الثقافية، تحت طائلة السؤال: هل هي تنمية أم تشويه؟ ومع ذلك، فقد واجه هذا المسار معضلة حقيقية في التمييز بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي. وإذا كان الإنسان يتميز عن الحيوان في دوافع السلوك لديه، فإن هذه الخاصية سوف لن تعود تشكل خاصية جوهرية في الطبيعة الإنسانية وفق هذا المسار؛ ذلك أن العقل يرتد هنا إلى عقل أداتي، هو شبيه بالقرون التي زود بها الحيوان لتحمية من الاعتداءات الخارجية، وهذا الصراع الذي يخوضه الإنسان بعقله في سبيل تحقيق الحماية والمنفعة الذاتية هو صراع الطبيعة في مجملها، وليس شيئاً زائداً عليها. ولهذا، لا يمكن الحديث عن أيهما يسبق الآخر، العقل أم الطبيعة. فإن التفكيك بينهما هو محض افتراض تجريدي آتي، وإن خضوع الطبيعة الإنسانية لمطالبات العقل هو في حد ذاته مقتضى الطبيعة التي للإنسان، وإن التنوع الثقافي والسلوكي هو في المحصلة الأخيرة ارتداد نوعي لتلك الطبيعة.

ثم إن ما يفسر صعوبة الفصل بين ما هو طبيعي وما هو مكتسب ثقافي، وتصنيف المكتسب العقلي إلى جهة محايدة عن الطبيعة ذاتها، هو أن الطبيعة الإنسانية طبيعة متجاوزة غير قابلة للتحديد كشيء، في مقابل أشياء، الأمر الذي يحتم النظر إليها في بعدها المتنامي تحديداً، وليس في بعد دون آخر. وهذه المؤاخذه تطال منهجية أرسطو في تصنيفه للكائنات، والتي لا تختلف في العمق عن النشاط الذي تزاوله علوم الحياة اليوم. بحيث تقوم عملية التصنيف دائماً على المقارنة، وتحديد أوجه التماثل والشبه بين شيئين. وفي ذلك إقرار ضمني بأن الإنسان هو موجود من موجودات العالم، وأن الله تعالى أوجده إلى جانب موجودات أخرى، لها تصنيفها الخاص وعائلتها النوعية الخاصة. وبذلك، يفترض منطق المقارنة أن العلاقة بين هذه الكائنات هي علاقة عرضية لا طولية. ومن ثم يمكن البحث عن طبيعة العلاقة القائمة بين هذه الكائنات الحية، وما إذا كان الإنسان يمتلك هذا التميز الفريد عن سائر الكائنات أم لا.

وانطلاقاً من الخصوصية الفريدة للإنسان، والتي يقرها الدين إلى جانب الحكمة الإلهية، حيث أعطى الله تعالى للإنسان مقام الخلافة في الأرض، ينبغي معاودة النظر حول ما إذا كانت هذه الخلافة تشير إلى النوع الخاص بالإنسان بوصفه ذلك «النوع» الذي يمثل انبثاقاً كلياً لموجودات هذا العالم، أم أنه مجرد تخصيص امتياز لموجود من بين موجودات هذا العالم. ذلك أن جعل الإنسان في مركز الخلافة قد يستتبع - في بعض مداليه - جعل سائر الكائنات في سلسلة طولية متقاربة الشبه متدرجة في تابعها بحيث يحتل الإنسان رأس

الهرم بوصفه الكون الجامع لكل المراتب الوجودية السابقة. ووفق هذه الرؤية، سيكون من الإجحاف أن نجري مقارنة بين موجودين لا يوجد بينهما استقلال نوعي تام، ولا يفصل بينهما سوى المرتبة والدرجة الوجودية. فإن كل مخلوق - وفق هذه الرؤية - موجود في مقامه الخاص به، باستثناء الإنسان الذي لو انحس في مقام خاص لانفتحت إنسانيته. قال صاحب الأسفار:

إن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم، بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة، وما هذا شأنه، صعب إدراك حقيقته وعسر فهم هويته^(٣١).

٧.٢. القراءة المرحلية

المقصود بالقراءة المرحلية هو النظر إلى العناصر المكونة للطبيعة الإنسانية على أنها مراحل متدرجة حتى في أبعادها العقلية، وهذا ما يتميز به الفكر الفلسفي عمومًا. والسمة الغالبة في هذا التناول للطبيعة تكمن في الاحتكام إلى المرحلية في النظر، بحيث يتم استعراض مراحل للنفس، أو للعقل، في سياق الحديث عن المكونات الأساسية للطبيعة الإنسانية، وتحتكم المرحلية في الفكر الإسلامي عمومًا إلى ثنائية المادة والصورة، والاستعداد والفعلية. وهذا ما يستدعي أن تتوفر الطبيعة الإنسانية على عناصر خلاقة ومبدعة تهيئ لها إمكانية التجاوز المستمر. على أن مركز الثقل في النظر المرحلي إلى الأشياء يكمن في أعلى المراحل وأكملها، بحيث تغدو الطبيعة الأولية مجرد حالة تهوي لا ينبغي المكوث عندها طويلاً، بخلاف المسار التفكيكي. وفي هذا إشارة بالغة الأهمية إلى ضرورة دراسة الطبيعة الإنسانية والكشف عنها في بعدها المتنامي تحديداً، وليس في بعدها الأولي. ذلك أن الطبيعة الإنسانية لا تتحدد من خلال الإمكانية المفتوحة، التي هي من شؤون الطبائع العامة. فإن إمكانية التشكل، وفق الظروف المحيطة، هي من شروط الطبيعة بما هي طبيعة. لذلك لا يمكن الكشف عن طبيعة الإنسان الخاصة في الشروط الأولية لوجوده. كما لا تتحدد الطبيعة الإنسانية من خلال التحقق الخاص والوجود الفريد المكتسب ثقافياً، الذي قد تختلف أوضاعه من حالة إلى أخرى بحسب القوالب الثقافية التي تتشكل بها طبيعة الأفراد. فإن مثل هذا التحقق من شأنه أن يلحق الضرر بوحدة الحقيقة الإنسانية. وإنما تتشكل الطبيعة الإنسانية من خلال

(٣١) الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي، في: المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٩.

المسار الكلّي الذي يفسح المجال للإمكانية الخاصة والتحقيق الخاص. ولذلك، فإنّ أية فعلية من الفعليّات التي يحصل عليها الإنسان، وإنْ عُدتْ عنصراً ثقافياً مكتسباً، إلّا أنّها تكتسب عضويّتها الإنسانيّة التامة من خلال انخراطها في نشاط الطبيعة بوصفها طبيعة عاقلة، تلك الطبيعة القائمة على الحيوانية الناطقة، والتي تجمع في جعبتها عالمي الغيب والشهادة معاً.

وعليه، تنتمي هذه النظرة في إطارها العام إلى المرحليّة، وإلى التجاوزيّة التي تستدعي عناصر الخلاقيّة والإبداع كمكوّنات أساسيّة في الطبيعة الإنسانيّة. ويبقى أنّ التحفّظ على هذه القراءة أقلّ تشدّداً من التحفّظ على التفكيكيّة، ذلك أنّ الفلسفة، وإنْ أقرّت بعدم الفصل بين الطبيعة الإنسانيّة والعقل، إلّا أنّه غلب على مباحثها جانب الاشتغال العقليّ التجريديّ، ما جعلها تخفق في إنتاج نظريّات تواكب الحياة على صعيد الفكر والعقيدة ودراسة النفس الإنسانيّة. وإنْ علم الأخلاق المنبثق عن الرأى الفلسفيّة قد خضع لدراسة تجريدية، بحيث تمّ وضع الإنسان بين مرحلتين، إحداهما زائفة هي مرحلة الإنسان الطبيعيّ، والأخرى حقيقة وهي مرحلة الإنسان العاقل. وتمّ ترسيم الخطّة وفق محوريّة الذات العليا بوصفها ذاتاً مجردة عن نوازع الطبيعة ومقتضياتها. وقد أدّى هذا النظر إلى افتراق الإنسان عن الواقع، واغتراب الحقيقة الإنسانيّة. وبات ملحاً إزاء هذه الوضعية تحرير النصّ من غائلة الرأى الفلسفيّة الموغلة في التجرد، وإعادة ترسيمه وفق الخطاب الفطريّ، ذلك الخطاب الذي يقوم على إدراك الجزئيّ إدراكاً كليّاً، والذي يستوعب كافّة أبعاد الطبيعة الإنسانيّة كما تمثّلت في الخطاب الفقهيّ، ويصل في أقصى مدياته إلى الأخلاق، التي يصطلح عليها بالفقه الأكبر.

٧.٣. القراءة التراتبيّة

تخضع القراءة المرحليّة في تماسكها الداخليّ إلى نظام ثنائيّ يقوم على الحراك الدائم بين عنصريّ الاستعداد والفعليّة. وهذا الانتقال يحصل بطريقتين: تارةً بأن تنتقل الوحدة - داخليةً - من مرحلة القوّة إلى أن تصبح فعليّة. وأخرى، بأن تنتقل الوحدة - خارجيّةً - من مرحلة الوحدة الدنيا إلى أن تصبح وحدةً عليا.

لقد آمن الفلاسفة الإلهيون عموماً بحصول هذين النوعين من الانتقال في قراءتهم للطبيعة الإنسانيّة، واعتبروا أنّ الانتقال الداخليّ يؤدّي عضويّاً إلى الانتقال الخارجيّ. فالإنسان في مرتبة الطبع يسير من القوّة إلى الفعليّة، وكلما تحقّق جانب من جوانب الفعليّة داخليةً، حصل له بذلك انتقال خارجيّ إلى مرتبة القلب، وهو يخضع في مرتبة القلب مجدّداً

لانتقال الداخلي من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعلية، وينتج بذلك تولده خارجيًا في مرحلة العقل فالروح. وبذلك، ربطت الحكمة المتعالية بين الانتقالين، ورفضت مسارات التفكيك الحاصلة في بنية الطبيعة.

أما المشائية، فلم تعترف إلا بالانتقال الداخلي، ولم تلحظ هذا التعدد في الانتقال من عالم الطبع إلى عالم القلب فالروح. بل الملحوظ فيها هو الانتقال الداخلي للإنسان، من دون أن يترتب على هذا الانتقال أي تولد خارجي.

وعلى ما نؤكد، هنا، على الطابع الخاص للتوالد الخارجي الذي قال به الحكماء، فهو لا يستلزم تعددية وجودية حقيقية، بل يقتصر على مبناهم في الظهور والبطون، فالتوالد الخارجي ما هو سوى استدعاء لبطون الظاهر من ظهر الباطن، وظهور الباطن من بطن الظاهر.

ويمكن أن نصطلح على هذه القراءة باسم القراءة التراتبية، حيث يقع النظر إلى الطبيعة الإنسانية باعتبارها متألّفة من عدة طبقات مترتبة تختلف بالظهور والبطون. ذلك أنّ عبارات مثل القلب، والنفس، والعقل، تشير - بالنظر الفلسفي المشائي - إلى مدلول واحد، هو مفهوم الطبيعة الإنسانية الناطقة، ولا اختلاف في دلالتها على الطبيعة الإنسانية من هذه الجهة. غاية الأمر أنّ هذه الطبيعة الإنسانية الواحدة - بكلّ مسمياتها - تخضع لتمفصلات مرحلية متفاوت فيما بينها بحسب الاستعداد والفعلية. وأما بالنظر العرفاني، يتحوّل القلب، والنفس، والروح إلى مظهرات تراتبية تتخلّل الطبيعة الواحدة، وتختلف فيما بينها بحسب الظهور والبطون. فالقلب، بحسب المرتبة، غير العقل، والروح غير النفس، وإن كان ظاهر القلب هو النفس، وباطنه هو الروح.

يقول الحكيم السبزواري:

القلب، والروح، والنفس الناطقة، واحدة عند الحكماء. فيطلقون النفس الناطقة على جميع مراتب ذات الإنسان وملكوته. وأما العرفاء، وكذا الحكماء في الأخلاق، فيطلقون النفس مقابلًا لهما وللعقل، فيقولون مثلًا: هذا نفسيّ وذاك روحانيّ، وهذا مقتضى النفس وذاك مقتضى العقل^(٣٢).

ويتمّ بيان الأسس العرفانية المعدّة للرسيمة الإنسانية وفق التالي^(٣٣):

(٣٢) الملاحدي السبزواري، شرح الأسماء، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة العروة الوثقى، ٢٠٠٨)، الصفحات ٢١١ إلى ٢١٣.
(٣٣) انظر: عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد العال شاهين، الطبعة ١ (القاهرة: دار المنار، ١٩٩٢)، مصطلح «النفس»، الصفحة ١١٥، ومصطلح «القلب»، الصفحة ١٦٢، ومصطلح «الروح»، الصفحتان ١٦٨ و ١٦٩.

١. الروح، وهي اللطيفة الإنسانية المجردة.

٢. النفس، وهي البخار اللطيف المتولد في القلب الصنوبري القابل [الحامل] لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية. والأطباء يطلقون على هذه النفس اسم الروح. ذلك أن روحية المنهج العلمي، قديماً وحديثاً، تقوم على أساس تناول المادّي للموضوع، ولا سبيل له إلى عالم التجرد التام الذي هو من اختصاص مباحث الفلسفة والروحي.

٣. القلب، وهو جوهر نوراني مجرد، وهو اللطيفة المدركة للكليات والجزئيات، ويتوسط بين الروح والنفس، ويسمى بالقلب لتقلبه فيهما. فالروح باطنه، والنفس مركبه وظاهره المتوسط بينه وبين الجسد.

وسمى القلب قلباً لتقلبه بين الروح والنفس، وفي هذا إشارة إلى الطبيعة الإنسانية المفتوحة والقابلة؛ فهي تملك القوة والاستعداد لإدراك الكليات التي تسمو بها إلى مقام التحقق.

والقابلية والفعلية هنا عبارة عن مرتبتين في الوجود الواحد، يظهر بإحدهما ويبطن بالأخرى؛ لا أنهما وجودان متعاقبان، بأحدهما يكون قابلاً وبالأخر فاعلاً. فالإنسان هو القلب، ظاهره النفس، وباطنه الروح. فإذا كان القلب قلباً مستقيماً أجرد أزهر، وعصره الغالب الكليات، وأعماله كانت كليلة عقلية، والعقل ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان، والجنان أعم من جنة الأفعال وجنة الصفات، صار روحاً.

وقد انعكست الاتجاهات المرحلية والتراثيية، التي اعتمدها الفلاسفة والعرفاء في نظرتهم إلى الطبيعة الإنسانية، على تفسيرهم آيات القرآن الكريم، حيث تتمثل الطبيعة الإنسانية في سورة النور - عرفانياً - وفق رمزية خاصة في شجرة زيتونة مباركة، لا شرقية، ولا غربية، لازدياد رتبة الإنسان وبركته بها، لكونها ليست من شرق عالم الأرواح المجردة، ولا من غرب عالم الأجساد الكثيفة. فالبدن، باصطلاحهم، مشكاة، والنفس شجرة، والقلب زجاجة وكوكب درّي، والروح مصباح^(٣٤).

فيما أشار الشيخ الرئيس بالمشكاة إلى العقل الهولاني، وبالزجاجة إلى العقل بالملكة، وبالمصباح إلى العقل بالفعل، وبنور على نور إلى العقل المستفاد، وبالشجرة الزيتونة إلى

(٣٤) انظر، شرح الأسماء، مصدر سابق، الصفحتان ٢١٢ و ٢١٣؛ انظر، أيضاً، معجم اصطلاحات الصوفية، مصدر سابق، مصطلح «النفس»، الصفحة ١١٥، ومصطلح «القلب»، الصفحة ١٦٢.

الفكر، وبعدم الشريقيّة والغربيّة إلى عدم الجربرة والبلاهة، وبالزيت إلى الحدس، وبالنار إلى العقل الفعّال^(٣٥).

	الشجرة	المشكاة	الزجاجة	المصباح	نور على نور	النار
ابن سينا	الفكر	العقل الهوليّ	العقل بالملكة	العقل بالفعل	العقل المستفاد	العقل الفعّال
العرفاء	النفس	البدن	القلب	الروح	عوالم السبق	عوالم السبق

وعليه، يتنوّع السلوك البشريّ الذي تفترضه الطبيعة الإنسانيّة في سيرها التكامليّ بحسب درجات القرب من المبدأ: بدءاً بالطبيعة الأوّليّة التي يتجهّز بها الإنسان تكويناً من خلال التهيؤ والاستعداد، مروراً بالنفس التي تمتلك خاصيّة تجاوز الطبيعة الأوّليّة من خلال ما تملكه من طاقات تستوفي فيها عالم الخيال والرؤيا، والنفوذ إلى العالم الوسطي، وتلقّي الوحي، ومقاربة الحدث الروحيّ، واستجلاء المقدّس، وصولاً إلى العقل الذي تكمل فيه خارطة الانسجام الكونيّ لهذه الطبيعة بحيث يغدو الوجود بأكمله صورةً أخرى عن الإنسان في تنوّعاته ومراحله. إنّ الوجود هنا تابع للإنسان، ونحت تصرّفه. ذلك أنّ الإنسان قد استوفى شروط الطبيعة الكاملة من خلال بلوغ العقل ذروته في مرحلة الروح التي يتحد فيها مع الطبيعة الكلّيّة، بحيث يحقّق غاياته في الانفصال عن لوازم وقيود الطبيعة الأوّليّة، ويهيئ، بذلك، لمرحلة الانتماء الكلّيّ إلى الذات الحقيقيّة العليا؛

الروح الإنسانيّ الذي هو في عالم الأمر هو سرّ من أسرار الله تعالى، ونور من أنواره، مضاف إلى الحقّ إضافة الشعاع الحسيّ إلى الشمس. وهو غير حاصل إلّا للأنبياء والكحلّ من العرفاء؛ فإنّ للإنسان مراتب ونشآت مختلفة، وله تطوّر في أطوار متعدّدة، ودرجات بعضها فوق بعض. فأوّل ما يتكوّن فيه ويحدث له بعد طيّ الدرجات النباتيّة والحيوانيّة هي النفس المدبّرة لبدنه، وهي في التحقيق جسمانيّة الحدوث، روحانيّة البقاء إن استكملت. وهذه عامّة شاملة لجميع أفراد البشر. وبعده مرتبة القلب، وإنّما سمي به لتقلّبه؛ تارةً إلى مقام النفس، وتارةً إلى مقام الروح. فمنه ما هو منكوس مظلم، ومنه ما هو مستقيم منوّر. وبعده مرتبة الروح، وهو العارف بالله واليوم الآخر. فالنفوس للدنيا، والقلوب للآخرة، والأرواح لدار القدس [١]، والأجسام والطابع أبداً في السيلان والتبدّل والانقضاء. وحكم النفوس بما هي النفوس حكم الطابع في ذلك، وأنما الأرواح

(٣٥) ابن سينا، الإشارات والبيّهات، الطبعة ١ (قم: نشر البلاغة، ١٣٧٥ هـ. ش.)، الجزء ٢، «التمط الثالث»، الإشارة ١١، الصفحتان ٣٥٦ و٣٥٧.

بالمعنى الذي قرّره فيه باقيّة النفوس الآدميّة مرقّية في الكمال، فكانت أوّلًا في مقام الحسّ والنفس، ثمّ في مقام القلب، ثمّ في مقام الروح^(٣٦).

إنّ الطبيعة الإنسانيّة لا تقع تحت مضغ التشريح، ولا تقبل الانفصال، فلا تغادر عالم المادّة حين تلج عالم القلب، بل تغادر أحكام عالم المادّة وآثاره إلى أحكام عليا تميّز باحتوائها على كمالات أحكام عالم المادّة دون نقائصها. والإنسان، بوصفه الكون الجامع، هو نسخة من حقيقة الكون بكامله، وهو حين يتجاوز المعرفة الحسيّة إلى المعرفة الخياليّة والعقليّة، فهو يحاكي بذلك كيفيّة الترحال والتجوال بين العوالم، والإنسان يترك أثرًا في كلّ عالم، فهو حين يرتقي إلى مرتبة الخيال لا يغادر الحسّ، بل يصطنع صورةً خياليّة في عالم الخيال، مطابقةً للصورة الحسيّة الموجودة في عالم الحسّ، هكذا يقتحم العوالم تلبّسًا بعد تلبّس بدون جفاء. فالإنسان كون جامع مع حفظ المراتب. تلك المراتب التي تحفظ بدورها وحدة الذات.

٨. خاتمة

إنّ البنى والعناصر الأساسيّة المكوّنة للطبيعة الإنسانيّة، والتي جرى الحديث عنها، هي أشبه ما تكون بالبنى الفوقيّة التي تظهر على السطح وتكشف عن البناءات المتطوّرة للذات الإنسانيّة على امتداد تاريخ الفكر الإنسانيّ. وإنّ تلك البنى المتطوّرة تخضع في مجملها إلى بنية راسخة في القعر، متجذّرة في العمق، من شأنها، لو كُشف النقاب عنها، أن تشكّل بؤرة الفهم والمعنى لمجمل الطبيعة الإنسانيّة. هذه البنية المرجعيّة هي ما اصطلاح عليها في الفكر الإسلاميّ باسم الفطرة، وهي التي دارت عليها رسائل السماء وبشائر الوحي.

وعليه، فإنّ آية معرفة قد تدّعي وصالًا بالطبيعة الإنسانيّة لا بد وأن تقف على الإسهام الذي يمكن أن تقدّمه الفطرة في مجال الكشف عن هذه الطبيعة. ذلك أنّ مهمة الإنسان الوجوديّة هي عبارة عن أنسنة الكون، ولا يمكن أن يتولّى هذه المهمّة سوى ذلك «المخلوق على صورة الله»، فهو وحده الذي يدرك «أنسنة الكون» كما لو أنّها تعبير آخر عن تأليه المخلوقات، وهو وحده الذي يسمع صوت الله الصادح في برية الخلق: لأنك صبغتي، فكلّ ما تفعله مرجعه إليّ.

(٣٦) «أجوبة المسائل الجلالية»، مجموعة رسائل فلسفيّة، مصدر سابق، الصفحتان ١٧٧ و ١٧٨.

الإنسان الحَبْرِيّ والإنسان البروميثي^(١)

السيد حسين نصر^(٢)

ترجمة محمود يونس

كان للانقلاب البروميثي على السماء أثراً وبيلاً على هذه الحياة الأرضية. فالإنسان، في قابليّاته التألّهية، محوريّ في هذا العالم، ويؤثر في تناغمه. لذا يُطلَق عليه، في العقائد الحكيمية، اسم الإنسان الحَبْرِيّ، أي الجسر بين الأرض والسماء. ولا يمكن فهم الإنسان، في غنى أبعاده، بمعزل عن التقليد الذي يرى فيه (١) حقيقةً أوّليّةً بُني العالم على صورتها، و(٢) واسطة تنزّل الوحي، و(٣) النموذج الأكمل للحياة المعنوية. بالتالي، لا يمكن الكلام على الإنسان، بمعزل عن الإلهي المطبوع على جبينه، ولا يستطيع الإنسان تلمّس طريقه من دون هدي الشريعة ذات الوظيفة الكونية في نشر نور العرش وحفظ التناغم في هذا العالم.

المفردات المفتاحية: الإنسان الحَبْرِيّ والإنسان البروميثي؛ التقليد؛ المقدّس؛ صورة الله؛ الثورة العلمية؛ الحدّات؛ الخنثوية.

انظر في نفسك للحظة، واسأل من تكون،

من أين أتيت، من أيّ مكان، من أنت؟^(٣)

جلال الدين الرومي

إن حياة الإنسان إلّا صورة عن الرب^(٤)

هلدرلين

(١) الفصل د من كتاب المعرفة والمقدّس؛ انظر،

S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: SUNY Press, 1989).

(٢) أساذ الدراسات الإسلامية في جامعة جورج واشنطن في الولايات المتحدة الأميركية.

(٣) «لحظة أي در خود نکر تا کیستی از کجائی جیستی».

"Was ist der Menschen Leben, ein Bild der Gottheit."

(٤)

إنَّ النظرة إلى الإنسان بما هو حَبْرٌ (صانع جسور) *pontifex* - أو جسر بين الأرض والسماء - هي إيّاها النظرة التقليدية إلى الأنثروبوس *anthrōpos*، التي تناقض بالكلية التصوّر الحديث، حيث الإنسان كائن أرضي بروميثي^(٥) تمرد على السماء، وحاول اختلاس دور الإله. يعيش الإنسان الحبري في عالم له مبدأ ومحور. هو لا ينقطع في وعيه، ولو للحظة، عن هذا المبدأ المشتمل على كمالات الإنسان كلّها، محاولاً التأسّي بكيّته (المبدأ) وبصفاته الأصيل كيما يحاكيه ويمتلكه ويثّسه. وبعد، فكما يعي المبدأ، فإنّه لا يغيب عن محور هذه الدائرة التي يعيش فيها، بل هو يعيه باستمرار، ويسعى إلى إدراكه في حياته، وفكره وأفعاله. فالإنسان الحبري انعكاسٌ لذلك القطب على الأطراف، وصدّى للمبدأ في الدوائر اللاحقة من الزمن، والحقبات التالية من التاريخ. هو خليفة الله في أرضه، إذا استعملنا المصطلح الإسلامي^(٦)، والمسؤول أمام الله عن أفعاله، والوليّ المؤمن على الأرض، والحافظ لها. وقد استخلف بشرط أن يظلّ وفياً لذاته ك مخلوق أرضي «على صورة الله»، ككائن شبيه بالله يعيش في هذا العالم، وإن كان خُلِقَ للأبدية.

إنَّ الإنسان الحبري^(٧) يعي دوره كوسيط بين السماء والأرض، ويعي أنّ غائيته تتخطى الأفق الأرضي حيث يُسمَحُ له بالحكم شريطة عدم نسيان الطبيعة الظرفية لرحلته الأرضية. يعيش هذا الإنسان في وعي حقيقة روحية تتجاوزه، وهي عين طبيعته الباطنة، فلا يستطيع حيالها تمرداً، اللهم إلا بدفع ثمن الانفصال عن ما هو عليه، وما يرغب في أن يكونه. لهكذا

(٥) نسبة إلى بروميثوس في الأسطورة اليونانية، وهو من الجبابرة (التيتان). كلّفه زوس، وأخاه إبيميثوس، بخلق البشر وسائر المخلوقات. إلا أن بروميثوس تجاوز الحد وسرق النار من الآلهة، وأعطاهها البشر، ما أثار سخط زوس عليه. يرمز بروميثوس إلى العنصرية الفردية، والجراة على الآلهة، وإلى التقدمية العلمية، ولذا كان من الرموز التي استمرت فيها فلسفات الأنوار والحدائق. المترجم.

(٦) عن معنى مفردة الإنسان في التصوّر الإسلامي، انظر، G. Eaton, *King of the Castle* (London, 1977), ch. 5; G. Durand, *Science de l'homme et tradition* (Paris, 1979), esp. ch. 3, "Homo proximi orientis: science de l'homme et Islam spirituel;" and S. H. Nasr, "Who is Man? The Perennial Answer of Islam," in Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis* (Baltimore, 1974), pp. 203-17.

وانظر، كذلك،

"Man as Microcosm," in T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism - Ibn 'Arabi and Lao-Tzu, Chuang-Tzu* (Tokyo, 1966), pt. 1, pp. 208ff.

تجد، هنا، عرضاً واضحاً لمفهوم «الخليفة» كما يسطه ابن العربي في القموص. كما أنّ الكتاب يعرض لنظرة اتاوية إلى الإنسان في الفصلين ٢ و ٣ من الكتاب، ليقارن، فيما بعد، بين النظرتين بطريقة غاية في التميّز.

(٧) من النافل القول إنّ لقب «الحبر» المُستخ على البابا الكاثوليكي يرمز مباشرة إلى وظيفته الأساس كـ «جسر» بين الله وكنيسته من ناحية، وبين الكيسة وجماعة المؤمنين من أخرى. بيد أنّ هذه الدلالة الخاصة لا تدخل بالمعزى الكلّي لوظيفة الإنسان «الحبرية» من حيث هي هي.

إنسان، تكون الحياة مفعمة بالمعنى، والكون معموراً بكائنات قد يخاطبها بصيغة «الأنثى». وهو يدرك أن لكل ما يفعله، أو يفكر فيه، لكونه إنساناً، مناهة وخطراً عظيمين. فلأفعاله تأثيرات على وجوده تتخطى الظروف الزمكانية المحدودة التي تحصل فيها. وهو يدرك، شيئاً ما، أن القارب الذي سيوصله إلى الساحل الآخر، بعد الرحلة العابرة، وهي حياته الأرضية، مبنّى مما يفعله في حياته الإنسانية.

ولا خلاف في أن صورة الإنسان بحسب التقاليد المختلفة لا تخلو من تباينات. فبعضها أولى الحالة الإنسانية أهمية أكبر. وهي بالعموم تتفاوت في رؤيتها إلى الواقع الأخروية. بيد أننا لا يساورنا شك في أن التقاليد كلها تنبني على صورتَي المبدأ والمحور الطائفتين. وكلها يرى إلى عاقبة الإنسان على أنها كامنة في ذلك الوضع، أو تلك الواقعة التي تغاير الحياة الأرضية. فالإنسان التماهي مع هذه الحياة الأرضية هو الإنسان الساقط، أو الناسي، الذي انقطع عن الوحي أو الدين. ولا شيء سوى الوحي بقادر على أن يلفت انتباه الإنسان مجدداً إلى المبدأ وإلى المحور.

الإنسان البروميثي، في المقابل، هو مخلوق من هذا العالم. هو يشعر، في هذه الأرض، أنه في موطنه؛ وليست الأرض، عنده، صدًى للجنة بحال؛ ليست الطبيعة العذراء التي تذكر بالفردوس. بل هي العالم الذي اصطنعه الإنسان البروميثي لنفسه لكي ينسى الله، وينسى حقيقته الباطنة. هو يرى إليها سوقاً كبيراً، يتجول فيه حراً، ويتقي منه ما يريد لنفسه ساعة يشاء. أما وقد خسر كل إحساس بالمقدس، فإنه يغرق في التصرّم والفوات، ويصير عبداً لطبيعته الدنيا، فيرى الاستسلام لها حرية. وهو ينساب مع الجريان النزولي لحلقة التاريخ البشري، متباهياً بزعمه أنه بذلك يخلق قدره. وأما كونه ما زال إنساناً، فإن الحنين إلى المقدس والأبدى لا ينفك يتنابه، فيخلق ألف طريقة وطريقة ليشبع حاجته، وهي طُرُق قد تبدأ بالحكايا السيكلوجية، ولا تنتهي بالتصوفية التي تُستحث بالمخدّرات.

ثم إن السجن الذي صنعه بيده يخنقه، والخراب الذي أتى على البيئة الطبيعية بسببه يريسه، وكذلك يؤزّقه التشويه الذي لحق بالمحيط السكاني على يديه، وهو الآن مجبر على العيش فيه. فبات يبحث عن حلول في كل مكان، حتى في التعاليم التي عاش الإنسان الحبري، التقليدي، بحسبها لأجيال. ولكن، كيف له أن يستفيد من هذه المصادر وهو يقاربها بروميثيته. فهذا الكائن المستجد، الذي أُلح في إثارة الفوضى على سطح هذه

البسيطة، والإخلال بنظامها البيئي، في غضون قرون خمسة^(٨) فحسب، قليلاً ما يعني أن تلافِي المأزق الذي أوقع نفسه فيه - جرّاء سعيه في نسيان معنى أن تكون إنساناً حقاً - لا يكون إلّا بإعادة اكتشاف ذاته؛ عليه أن يفهم طبيعة الإنسان الحبر، والكائن المحور الذي يقف شاهداً على أصل تنزّل منه، ومحور يرجع إليه.

وعليه، فالتقليد هو المفتاح لفهم الأنثروبوس، ولا يمكن أن يكون السبيل إلى ذلك معاينة الجماجم والآثار. فالأنثروبوس، رغم تمرد الإنسان البروميثي على السماء بدءاً بعصر النهضة وما تلاه، ما زال الإنسان الباطن في كلّ إنسان، والحقيقة التي لا يستطيع أيّ كائن بشري أن ينكرها بغضّ النظر عن زمانه ومكانه. هو ختم الطبيعة المتألّهة (الشبيهة بالإله theomorphic) التي لا يكون لأيّ تحوّل تاريخي أن يححوها عن وجه ذلك الكائن المسمّى إنساناً.

وقد شهدنا، في العقود الأخيرة، محاولات كثيرة لاقتفاء أثر عمليّة «تشويه صورة الإنسان في الغرب»^(٩)، بدءاً بالمراحل الأولى للعصيان البروميثي مع عصر النهضة، وقد نرى بعض أسبابه في العصور الوسطى، وانتهاءً بالوضع دون-البشري الذي يُساق إليه الإنسان الحديث، مُكرّهاً، بواسطة حضارة إنسانية مدّعاة. أمّا اقتفاء آثار هذا التشويه فليس إلّا متابعة لوجه آخر من أوجه عمليّة نزع القداسة عن المعرفة وعن الحياة، وقد أشرنا إليها في الفصل الأوّل. إنّ التفكّت والتشويه للذين لحقوا، في تاريخ الغرب، بصورة الإنسان بما هو صورة الله *imago Dei* صاراً علنيّين مع الإنسانية الدنيويّة التي طبعت عصر النهضة بطابعها، وتمثّلت، أكثر ما تمثّلت، في الفنّ الدنيويّ لتلك الحقبة^(١٠). بيد أنّك تجد، في مراحل

(٨) يسعى بعض مراقبي الأزمة البيئية المعاصرون، إذ يرومون الدفاع، في الوقت عينه، عن فعال الإنسان الحديث، إلى نقل الأزمة، أزمة تدمير الكوكب، إلى حقبات سابقة من تاريخ البشرية كي يخفّفوا من عبء، ومسؤولية الإنسان الحديث، ملفين باللائمة أحياناً على أعداد الماعز الكبيرة في السابق في إحداث الخلل في التوازن الإيكولوجي. وفي حين لا يسع المرء إنكار إزالة الغابات، وتعرية التربة، في العصور الوسطى، أو حتى قبلها، فإنّ شيئاً لا يقارن بحجم الحراب اللاحق بالبيئة في يومنا، وحذّته، ووترته.

(٩) هذا عنوان مقالة معروفة لجيلير دوران؛ انظر كتابه:

G. Durand, *On the Disfiguration of the Image of Man in the West* (U.K.: Ipswich, 1976).

(١٠) ليس نتم من شك في وجود عدة محاولات لإعادة اكتشاف العالم التقليديّة إبّان عصر التنوير، بخاصّة في حقل العلوم التقليديّة. انظر،

J. F. Maillard, "Science sacrée et science profane dans la tradition ésotérique de la renaissance," *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* (Paris, 1974), vol. I, pp. 11-26.

ولكن، ليس بوسع ذلك أن يلغي حقيقة أنّ الإنسانية المعلمنة، والعقلانيّة المرتبطة بعقولة فيرتو *virtù* [أي «التدقّق الفنّي» أو «هوية الفنون الجميلة»]، التي يستطيع الإنسان بموجبها أن يحيط بأيّ وضع بنحو عقلاني، هي التي طغت على

أسبق، عناصر قد ساهمت في هذه السقطة المفاجئة. وفي اللحظة التي بدأت فيها قبضة التقليد المسيحي تترأخى على الإنسان الغربي، بات يُنظر إلى هذه السقطة على أنها معلّم لعصر إعادة اكتشاف الإنسان.

أحد هذه العناصر المذكورة هو القطيعة المتطرّفة بين الإنسان بما هو مستودع الوعي، أو الأنا، والكون بما هو «اللا-أنا»، أو حقل الواقع الذي تغرّب عنه الإنسان. وليس هذا الموقف بعيد عن القطيعة الحادة بين الروح والجسد في اللاهوت المسيحي الرسمي، وإن لعب التقليد الهرمسي دورًا في ردم هذه الهوة، خاصّة في جانبه الخيميائي، فترك أثره على حياة الجماعة القروسطيّة في كلّ تفاصيلها، من خلال النقابات المهنية التي انبثقت عن غمط الحياة الهرمسي. أمّا «الأتجاه الملائكي»^(١١) في اللاهوت القروسطي، رغم اشتماله على حقيقة بعيدة الغور، فلم يول عنيته سوى واحد من أوجه الأنثروبوس التقليدي، ما أجاز التمرّد على توجهاته من قبل أولئك الذين اعتبروا إنكار المفهوم التقليدي فيما خصّ الإنسان مقدّمة لاكتشاف المغزى الروحي للطبيعة والمغزى الإيجابي للجسد. أمّا الجماعات التي استغرقت في محورّية الجسد إبان عصر النهضة، وإن كان لها ظهور لاحق في الهند - إذ التاريخ لا يخلو من الشذوذ - فلا نستطيع أن نقابلها بالهندوسية كما نقابلها بمسيحية الغرب.

أمّا العناصر الأخرى التي أودت بصورة الإنسان الحبري وساعدت في توليد المتمرد البروميشي الذي لا يفتأ الإنسان الحديث محاولاً التماهي معه، فهي تكمن في نفس ظاهرة التنوير وما عقبها، أو كان لها جذورها في القروسطيّة المتأخّرة. ومن هذه العناصر تدمير وحدة المعرفة وتراتبيتها جرّاء ضمور البعد الحكمي للتقليد في الغرب. وهذا ما أدّى إلى إفراغ علوم الطبيعة من محتواها الباطني، وتكميتها^(١٢)، وإلى صعود الرييات والأدريّات

الرؤية التنويرية وصيغتها بصفتها، تحديدًا فيما خصّ الإنسان. ولج هذا الفهم للإنسان، المبني على عقلانيّة عدائيّة، تعضدها الرييّة، إلى لبّ الفكر الأوروبي، العلمي والأدبيّ سواء بسواء، من خلال أشخاص من مثل مونتان وغاليليو. بخصوص فيروتو، والرؤية التنويرية إلى الإنسان على أنّه «الفنان العقلانيّ الكائن في كلّ شيء»، انظر،

A. C. Cronbie, "Science and Renaissance: The Search for Truth and Certainty, Old and New," *History of Science*, 18/42 (Dec. 1980): 233.

(١١) اتّجاه قروسطيّ اعتبر أنّ طبيعة الإنسان في أصلها ملائكيّة، وبالتالي ليست خطأ. المترجم.

(١٢) أي اختزلها إلى بُعدها الكميّ. المترجم.

بالإضافة إلى مقت الحكمة في صورتها المسيحية، وإلى خسارة المعرفة المبنية على اليقين^(١٣). ويرجع ذلك كله إلى اختزال الوجود إلى مفهوم ذهني، وإنكار فيوضاته التوحيدية والتقليدية.

فمن حيث البُعد الفكري، يمكن رصد المراحل الأساسية لعملية مسخ الإنسان الحبري إلى إنسان بروميثي في العصور الوسطى المتأخرة، وبخاصة في القرن الثالث عشر حيث طغت الأرسطية^(١٤) المترتبة على الفكر الغربي بعامّة. وقد عزا بعضهم ذلك إلى تأثيرات الرشدية. وسرعان ما تلت علمنة العلوم هذه «الظُّهْرنة»^(١٥) للفكر المسيحي، وهذه بدورها تجعد لها أسباباً في «طُبْعَة»^(١٦) الإنسان المسيحي ليصير مواطناً قانعاً منتمياً إلى هذا العالم. ثم إن هذه المرحلة قد تلتها مرحلة تأليه الزمان والضرورة التاريخية المرتبطة، في القرن التاسع عشر، بأسماء هيغل وآخرين ممن جعلوا من التغير والضرورة أساساً للواقع، ومحكاً للحقيقة نفسها. ولا نريد ممّا سبق، بطبيعة الحال، أن تطوير الفلسفة واللاهوت الأرسطيين في قالب المسيحي يضادّ التقليد. بل لقد جابنا هذا التطوير بلغة متافيزيقية بالغة في متانتها، وبيقينيات عقديّة استثنائية في عمقها. بيد أنه قد ساعد، وقد سبق أن ذكرنا ذلك، في ظهورنة عملية المعرفة. ثم إن الرشدية في العالم الغربي، على العكس من العالم الإسلامي الذي انحدر منه ابن رشد نفسه، استنزفت «روح» هذا الكون، وأعانت على علمنته، ما كان له بالغ الأثر في مصير الإنسان الغربي نفسه^(١٧).

لم تقم ثورة القرن السابع عشر العلمية على مكنة التصورات للعالم فحسب، بل لقد لحق الإنسان المصير نفسه، ما خلق عالماً وجد الإنسان نفسه فيه غريباً. وأكثر من ذلك. فقد كان لعلوم ذلك القرن، مصحوبة بالنجاح الظاهري للفيزياء النيوتنية، أثر التأسيس لمجموعة مما يُسمّى بعلوم الإنسان، التي ما زالت إلى يومنا تحاول محاكاة فيزياء قديمة الطراز. وقد ولدت علوم الإنسان الحديثة في مناخ من الوضعية المرتبطة بأمثال أوغست كونت

(١٣) يحتم، فيما يُسمى اليوم بالفلسفة الحديثة، بُغض الحكمة إلى الخوف من أن تعرّض تلك البنى الذهنية المتذلة، التي استدل بها الإنسان الحكمة، للخطر على يدي الله؛ «بالنسبة إلى الروح الفلسفية، ليس الله سوى تهديد خارجي لنحكمة الإنسانية التي استطاعها الإنسان نفسه بعد أن غُدم العقل الإلهي».

Durand. op. cit., pp. 20-21.

(١٤) أي مواضعها مع الأرسطية. المترجم.

(١٥) أي اختزال الأشياء إلى بُعدها الظاهري دون الباطني. المترجم.

(١٦) أي اختزال الإنسان إلى بعده المتواصل مع الطبيعة المادية. المترجم.

(١٧) عن هذه العملية، انظر،

S. H. Nasr, *Man and Nature* (London, 1976), ch. 2.

الذي، وبساطة، قلب الانسجام التقليدي في دراسة الله والإنسان والطبيعة لصالح نظريته الشهيرة في التقدم البشري في مراحل ثلاث، وهذه تنبني على سوء فهم شامل لطبيعة الإنسان، بل هي لا تعدو كونها عملاً هزلياً إذا ما قورنت بالعقائد التقليدية حول طبيعة الإنسان والأرض^(١٨). لا يسعنا أن نصف علم الإنسان والمجتمع الكونيتان سوى بالجهل، أو «الأفديا»؛ هي الصق ما تكون بالعصور المظلمة؛ جهل يتبختر وكأنه علم. ورغم تفنيد الفيزياء الآلية التي انبنت عليها معظم علوم الإنسان اليوم، ورغم النقد الحاد لذاك النوع من الأنثروبولوجيا الذي لا يرى في الإنسان سوى ثديي يمشي منتصب القامة، فإن معظم الحقول المعرفية التي نعتبرها علومًا اجتماعية، أو حتى إنسانيات، ما زالت تعاني من مركب نقص إزاء العلوم الطبيعية والرياضيات، ما يجبرها على تبني رؤية للعالم غريبة عن الطبيعة الإنسانية نفسها.

أما تحويل هيغل الثبات إلى سيرورة جدلية وضرورة، فهذا لم يحرم الإنسان من صورة الثبات التي تشكل الملمح الأساسي للمفهوم التقليدي للإنسان فحسب، بل لقد لعب دوراً أساساً في أنسنة الألوهية، ما أدى، بدوره، إلى المرحلة الأخيرة من علمنة حياة الإنسان الحديث. لقد «ساوى» هيغل الإدراك الإنساني المتناهي بالإدراك الإلهي اللامتناهي. بهذا، ليس ثمة إلا خطوة واحدة بينه وبين جزم فويرباخ أن وعي الإنسان الإدراك اللامتناهي ليس سوى إدراك اللامتناهي في الإدراك الإنساني نفسه. وعوض أن نرى الإنسان صورة لله، تنقلب المعادلة ويصير الله صورة للإنسان وإسقاطاً لوعيه. لم يسع الإنسان البروميشي إلى سرقة نار الجنة فحسب، بل أراد قتل الآلهة، ولم يكن واعياً أنه بتدمير صورة الألوهية إنما يدمر نفسه.

وفيما خصّ الرؤية التقليدية للإنسان، فهي تنبني، بنحو أو آخر، على مفهوم الإنسان الفطري. بما هو مصدر للكمال، وانعكاس كامل وتام للألوهية، وحقيقة نموذجية مشتملة على كل إمكانات الوجود الكوني نفسه. فالإنسان نموذج للكون لأنه، هو نفسه، انعكاس

(١٨) لقد تقليدي لكونت، انظر،

R. Guénon, *La Grande triade* (Paris, 1980), ch. 20.

ولقد للموضعية الكامنة في الأنثروبولوجيا الحديثة، انظر،

Durand, "Hermetica ratio et science de l'homme," in his *Science de l'homme et tradition*, pp. 174ff.

وانظر، كذلك،

J. Servier, *L'Homme et l'invisible*.

الذي يتوسل بالنعطيات العلمية ليدحض افتراضات الأنثروبولوجيا المعاصرة كلها تقريباً.

لنلك الممكنات التي تظهر نفسها في هذا العالم. الإنسان أكثر من مجرد إنسان. وهكذا لا تكون مقاربتنا لعلاقته بالكون مقاربةً تجسيميةً. ليس لنا أن نرى العالم انعكاساً للإنسان بما هو إنسان، بل للإنسان من حيث هو الانعكاس الكامل والتام لكل الصفات الإلهية التي تشكل في تجلياتها المتشظية والمتناثرة تمام مرتبة التجلي.

هذا، وفي التقاليد التي تطفئ عليها الصبغة الصوفية، يتبدى هذا الطابع من العلاقة الجوانية بين الإنسان والكون في أسطورة التضحية بالإنسان الفطري. ففي الأديان الإيرانية، على سبيل المثال، ترتبط التضحية بالإنسان الفطري بخلق العالم في مراتبه وممالكه المختلفة، فتقترن الأجزاء المختلفة من «جسد» الإنسان الفطري بمراتب مختلفة من المخلوقات، كالحیوانات، والنبات، والمعادن. ولكن، في بعض الأحيان، ثم تأكيد أكبر على خصوصية معينة، كما في المصادر الزرادشتية [الشاهنامه] حيث يرتبط كيومرث، وهو الإنسان الأول، بنشأة المعادن. فكما يرد في بندهشن^(١٩): «عندما ضرب كيومرث بالمرض، سقط على جنبه الأيسر. فمن رأسه خرج الرصاص، ومن دمه الخارصين [الزنك]، ومن نخاع عظمه الفضة، ومن قدميه الحديد، ومن عظامه النحاس الأصفر، ومن دهنه البلور، ومن يديه الصلب، ومن نفسه، إذ تخرج، الذهب»^(٢٠).

كما ونجد في الهندوسية نصاً هو من أشهر نصوص الريغفيدا، يحكي على صدور العالم والجنس البشري عن التضحية ببوروشا أو الإنسان البدني. ويكون الجنس البشري متشكلاً في أربع طبقات: البراهمة الخارجون من فم بوروشا، والرجانيا أو الكشاثريا، أي المحاربون، الذين يخرجون من ذراعيه، والغايشيا، أو الرعاة، الذين يخرجون من بطنه، والشودرا، أي الخدم، الذين يخرجون من قدميه. على هذا تكون التضحية (الباجنا) نموذجاً

(١٩) أو «الخلق الأولى»، وهو مصنف بهلوتي قديم، يعتمد على علم الكون الزردشتي، وله تنقيحان، هندي وفارسي. أما الإشارة في النص إلى التنقيح الفارسي. المترجم.

(٢٠) مأخوذ عن،

R. C. Zaehner, *The Teachings of the Mugi* (London, 1956), p. 75.

وانظر، كذلك،

M. Molé, *Le Problème zoroastrien et la tradition mazdéenne* (Paris, 1963).

ليست الدلالات الخيمائية بخافية في هذا النص الذي يربط رمزية المعادن الخيمائية بالجوانب الباطنة، أو النفسية، للكون الأصفر. وفي سياق متصل، من المهتم الإلفات إلى أن صورة كيومرث، بحسب بندهشن، كانت دائرية، في انسجام مع ما يذكره أفلاطون، في رسالته «الدودة»، حول الإنسان البدني. وكما تولد كل الأشكال الهندسية والأجسام عن الحلقة، أو الدائرة، التي هي الإنسان البدني، في أبعاد ثنائية أو ثلاثية، وهي محتواة في هذه الدائرة، فإن الرمزية الهندسية المذكورة تشير إلى أن الإنسان البدني هو مبدأ كل الإنسانية، بل كل الكون، إذ «ينطوي»، بالمعنى المتأخري، على كل الوجود الكوني.

لكلّ توضيح^(٢١). فالإنسان البدنيّ هو النموذج الأصليّ للخلق، إذ هو غايته واستنجاهه. على هذا كان الخطاب الإلهيّ إلى نبيّ الإسلام، وهو الإنسان البدنيّ بامتياز في التقليد الإسلاميّ: «لولاك لما خلقت الأفلاك». إنّ هذا المنظور يحيط بالحقيقة البشريّة في أبعادها الإلهيّة والكونيّة في تباين تامّ مع الفلسفة التجسيميّة. لا يرى الإنسان الله والعالم على صورته هو، بل يعي أنّه، في حقيقته الباطنة، الصورة التي تعكس الصفات الإلهيّة، والتي بها خلقت الحقيقة الكونيّة، لاشتمال اللوغوس على كلّ الإمكانيات؛ «كلّ شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء ممّا كان» [يوحنا ١: ٣].

تعرض اللغات المتعدّدة للتقاليد على اختلافها، وتفاوت في النبرة له أهميّة. كما تعرض للمبادئ المتمايزيّة الخاصّة بالإنسان في ملء وجوده، في ما هو عليه، لا، بالضرورة، في ما يتبدّى منه. وفي حين تتأسّس بعض التقاليد على الإنسان في كونه وعاء إلهيّ، ترفض أخرى هذا المنظور لصالح الألوهيّة من حيث هي. بعضها يصوّر الإنسان في حالة السقطة عن كماله الأوّل، فيتوجّه بخطاب إلى هذا المخلوق الساقط، في حين يخاطب بعضها الآخر

(٢١) الشخص (بوروشا) هذا لديه ألف عين، وألف رأس، وألف قدم: هو يحيط بالأرض من أطرافها. وهو إذ يحكم فالخزم في قلبه راسخ. والشخص، كذلك، هو كلّ هذا، كلّ ما كان، وكلّ ما سيكون [...] فبأجزائه الثلاثة، الشخص هو فوق، لكنّ جزءاً وجد هنا: وشرع، من ثمّ، في كلّ اتجاه، ناظرًا إلى الأرض والسماء. منه كانت الطبيعة، ومن الطبيعة كان الشخص: وعندما وُلد، جاب الأرض شرقًا وغربًا. هذا في حين قامت الملائكة بالتضحية بالشخص الذي اختارته قربانًا، [...] ومن هذه التضحية، عندما اكتمل القربان، وُلدت الآيات والصلوات، والمقاييس والقواعد منها وُلدت. ومنها وُلدت الأحصنة، وكلّ الوحوش ذوات الأنياب الفاطعة في فكّها. ومنها وُلدت البقر، ومنها الماعز والخراف. وعندما قُسمت [الملائكة] الشخص، كم ثيّة جعلته؟ ما كان فمه؟ ما كانت ذراعه؟ كيف أُسميت ساقاه وفخذه؟ كان القدّيس فمه؟ ومن ذراعيه كان الحاكم؟ وكان التجار من فخذه؟ والخدام من قدميه. والقمر وُلد من عقله؟ والشمس من عينيه.

انظر،

Rg. Veda, X, 90, trans. A. K. Coomaraswamy on the basis of the translation of N. Brown; Coomaraswamy, *The Vedas, Essays in Translation and Exegesis* (London, 1976), pp. 69-71.

الطبيعة الأوليّة التي ما زالت حيّة في الإنسان رغم تراكم طبقات «النسيان»^(٢٢) والنقص التي تباعد بين الإنسان ونفسه. هذا، ولا تغفل التقاليد المذكورة أنّ خطابها ليس متوجّهاً إلى جماعة الكَمَل الذين يرتعون في الجنة.

في هذا السياق، نَمّ تقاطع واضح بين ما يحكيه الإسلام عن طبيعة الإنسان الكاملة، أي ما يُسمّى بـ«الإنسان الكامل»^(٢٣)، وبين تلك العقائد الحكميّة اليونانية-الإسكندرية التي تكاد تستعمل المفردات عينها، وإن عذمت المصادر الأفلاطونية المحدثّة، والهرمسيّة، بعض الجوانب الخاصّة بالتقليد الإبراهيمي، الإسلاميّ تحديداً. على أيّ حال، فالمشترك هنا هو القول بأوجه ثلاثة رئيسة للحقيقة الإنسانيّة. الإنسان الكامل هو، قبل أيّ شيء، الحقيقة الأوليّة التي بُني الكون على صورتها، ولا تتحقّق حقيقته إلّا في الأنبياء والحكماء الكبار، إذ هم وحدهم من بلغ مرتبة الإنسان بتمام معنى الكلمة. هذا أوّلاً. أمّا ثانياً، فهو واسطة تنزّل الوحي إلى هذا العالم. وثالثاً، هو النموذج الأكمل للحياة المعنويّة والمستودع الأمثل للمعرفة الباطنيّة. وبفضله، أمكن للإنسان الأرضي أن يجد مدخلاً إلى الوحي وإلى التقليد، وبالتالي إلى المقدّس. وأخيراً، فمن خلال هذه الحقيقة، وهي ليست سوى حقيقة الإنسان وقد تفعلت، أمكن للإنسان أن يسلك درب الكمال الذي سيوصله إلى معرفة المقدّس، ويصير هو، كما هو لذلك أهل.

نَمّ إنّ المقولة في دِلْفِي، «اعرف نفسك»، أو مقولة نبيّ الإسلام [صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ]، «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، لا تصدقان فحسب لأنّ الإنسان، من حيث هو كائن أرضي، هو مقياس كلّ الأشياء، بل لأنّه، هو نفسه، انعكاس لتلك الحقيقة الأوليّة التي هي مقياس كلّ الأشياء^(٢٤). وعلى هذا، فإنّ علوم الإنسان التقليديّة لا تدرس الكون بمفردات

(٢٢) هذه صورة إسلاميّة على وجه الخصوص، إذ الإسلام يعتبر أنّ خطيّة الإنسان الأساس هي «الغفلة» عن نفسه، رغم اشتماله على الفطرة، أو الطبيعة البدنيّة، في داخله. والفطرة هي مورد الخطاب الإلهي إلى الإنسان. انظر،

Schuon, *Understanding Islam*, trans. M. Pallis (London, 1968), pp. 13-15.

(٢٣) كان ابن عربي أوّل من أعطى مفردة «الإنسان الكامل» بعد اصطلاحاً، رغم أنّها، في حقيقتها، جوهر الشهادّة الثانية (محمّد رسول الله)، وكانت مصاحبة للوحي القرآنيّ منذ انطلاقه. جاء بعد ابن عربي أمثال عبد الكريم الجيلي وعزيز الدين النسنفي الذين عالجوا المسألة بنحو أكثر نسقيّة ومنهجية. انظر،

T. Burckhardt, *De l'homme universel*, M. Molé (ed.), 'Azizoddin Nasafi, *Le livre de l'homme parfait* (Tehran-Paris, 1962).

وتَمّ ترجمة كاملة لكتاب الجيلي، يعمل عليها حالياً فكتور دائر لسلسلة أمّهات الكتب في المعنويّة الغربيّة، التي تصدر عن المطبعة البولسيّة.

(٢٤) كلّ التقاليد تخكي عن حضور أكثر من نفس واحدة داخلنا، كما أنّنا لا نزال نحكي عن تأديب النفس، على أنّ هناك نفساً

[حقيقة] الإنسان الأرضي. بل هي تدرس علوم الإنسان بالإحالة المباشرة على العالم الأكبر وما وراءه. فهذه الإحالة تعكس، بنحو موضوعي وحاسم، ماهية الإنسان إذا ما كان قد تفعل في حقيقته. ويشتمل مبدأ الإنسان الكامل - سواء أسمىه آدم، أو قدمون، أو بوروشا، أو غير ذلك - على كل الوظائف المتمايزية والنشكونية (أو الكوزموجونية، أي المرتبطة بعلم نشأة الكون)، والوحيانية والتدرجية لتلك الحقيقة التي تشكل تمام الحالة الإنسانية، والتي تضع بين يدي الإنسان جلال ما يستطيع أن يكونه، وبؤس، أو تعاسة، ما هو عليه في أغلب الأحيان، في مقابل الصورة المثالية التي ينطوي عليها في داخله. ليس الإنسان الأرضي، في إزاء الإنسان الكامل، سوى صورة تخثرت، وتظهرت، وقُذفت بعيداً عن القطب إلى الأطراف، بل هي، غالباً، انقلاب على الصورة المثال، صورة الإنسان الكامل، وتشويه لها. ولئن وقع الإنسان في حقل القوى الطاردة من المركز centrifugal، وهي تميز الوجود الأرضي بما هو وجود أرضي، إلا أنه، وعلى الدوام، منجذب إلى المركز (المحور) حيث الإنسان الباطن حاضر أبداً.

ولأن الإنسان يشتمل، في داخله، على هذه الحقيقة، وينطوي على قابليات التأله، أو التشبه بالإله، لأن حقيقته هي في الأصل هذه، فإنه يظل كائناً محورياً في هذا العالم. حتى عندما يتنكر للمقدس، فإن التبعات تلحق الكون كله. وعندما يتمادى في علومه المستغرقة في التجريب، فإنه يهدد تناغم البيئة الأرضية كله^(٢٥). لا يستطيع الإنسان أن يعيش ككائن أرضي وكفى، فيتحذ هذا العالم مستقراً نهائياً له. إنه ليس من هذا الصنف من الكائنات. وعندما يحاول، فهو لن يستطيع أن يتلافى تدمير البيئة الطبيعية. فالوظيفة الحرة للإنسان لا تنجذ عن حقيقته، عن ما هو عليه. من هنا، لا تأتي السعادة، من وجهة نظر التعاليم التقليدية، إلا من بقاء الإنسان واعياً، يعيش بمقتضى الطبيعة الحرة جسراً يربط الأرض بالسماء.

مؤذبة ونفساً مؤذبة. وكثيراً ما عالج كوماراسوامي هذه المسألة في كتاباته. انظر،

"On the Indian Traditional Psychology, or Rather Pneumatology," in Lipsey (ed.), *Coomaraswamy 2: Selected Papers, Metaphysics*, pp. 333ff.

وعن مفهوم الإنسان الجواني التقليدي، انظر،

V. Danner, "The Inner and Outer Man," in Y. Ibish and P. Wilson (eds.), *Traditional Modes of Contemplation and Action* (Tehran, 1977), pp. 407-12.

(٢٥) أن يستطيع نوع واحد يعمر الأرض (الإنسان) أن يأتي عليها، ويدمر بيئتها الطبيعية، لهو دليل على أن هذا النوع ليس أرضياً بالكامل، وأن لأفعاله بُعداً كونياً. وفي هذا إثبات، لكل من أوهنت رؤيته محدودي الفكر الحديث، على أن الإنسان أكثر من مجرد عينة بيولوجية تفوق أقرانها في حجم دماغها.

وعليه، فإن لشعائره الدينيّة وشرائعه وظيفّةً كونيّةً^(٢٦). وليس يخفى عليه أن التملّص من مسؤوليّاته أمر مستحيل. فهو مسؤول لأنّه مخلوق يعيش على الأرض، ولا ينحصر في أرضيته. هو كائن معلق بين السماء والأرض، صبغته روحية ومادّية، خلُق لينشر نور العرش الإلهي في العالم، وليحفظ تناغم العالم إذ يثّ هذا النور، وإذ يعيش حياته في انسجام مع حقيقته كما يكشف عنها التقليد^(٢٧). إنّ مسؤوليّة الإنسان تجاه المجتمع، والكون، والله، تنبع من داخل نفسه، لا بما هي «الأنا»، بل بما هي إنسان باطن هو مرآة وانعكاس للذات الأسمى، وللحقيقة الأرفع التي يكون لنا أن نتصوّرها، في الوقت عينه، إمّا ذاتاً مجردة، وإمّا موضوعاً مجرداً. فهي تتخطى في ذاتها كلّ ثنائيّة، إذ ليست بذات ولا موضوع أصلاً.

وحريّة الإنسان، بعد، متجلّية في وجوده وملكانه كافّة. فالإنسان كائن «طبيعيّ متجاوز للطبيعة». وعندما يمشي على الأرض، نراه، من ناحية، مخلوقاً أرضيّاً، ومن أخرى، مخلوقاً سماوياً تنزل إلى عالم الدنيا^(٢٨). وعلى هذا المنوال، لا تحدّ ذاكرته، ولا خطابه، ولا خياله، بمستوى من الواقع واحد. فمعظم ذكائه ملكة «طبيعيّة متجاوزة للطبيعة»، وسرّ مقدّس يُشارك في كلّ ما يعنيه تجاوز الطبيعة في المسيحيّة. ومع هذا، فإنّ الذكاء يعمل بنحو شبه طبيعيّ في الإنسان مستعيناً بالوحي ونعمته التوحيدية. ولهذا، ومع كونه في هذا العالم، فإنّ باستطاعة الإنسان أن يجوز إلى الضفّة الأخرى من الوجود، وأن يأخذ موقعه في عالم القدس، وأن يرى الطبيعة وقد ازدانت بالنعمة. وعليه، فهو قادر على إزاحة الحدود الصارمة التي جُعِلت بين الطبيعيّ والمتجاوز للطبيعة في اللاهوت المسيحيّ الرسميّ، وإن لم يكن تشديّد عليها في التقاليد الأخرى، أو في الأبعاد الحكيمّة للتقليد المسيحيّ نفسه.

(٢٦) نجد أنّ التقليد الإبراهيمي، في مصداقيّه اليهودي والمسيحي، وكذا التقاليد الأخرى، كما تشهد الهندوسيّة، نجد أنّها تؤمن بتوقّف الكون على ممارستها شعائرها، ونهوضها بأعباء، شرعتها. ففي الهندوسيّة، ثمّ تلازم بين التزام شريعة مانو وبين الانحدار التدريجي للإنسان وبيئته الطبيعيّة في دورة كونيّة معيّنة. كما تؤكّد كلّ التقاليد تقرّياً، من المصرية إلى الهندية-الأمريكيّة، على هذا التلازم بين ممارسة الشعائر وقيام الكون.

(٢٧) «الإنسان، إمّا أن يكون خليفة، إمّا أن يكون حيواناً يسرّغ مطالبه بحقوق خاصّة بمكره وبنفاعة إلى آنيته المفترسة بعد أن عضدتها الآلة النقيّة. وهو حيوان انتهى وقته. وإن كان حيواناً كذلك، فلا حقوق يذّعيها - إن هو إلا لحم. ولا يسع الغيلة، والأمود، والأرانب، والفئران في جحورها، سوى الانتهاج لأنّ الإنسان الغاصب قد توافر على سُبل تدمير ذاته. أمّا لو كان خليفة، فكلّ نساد واضطراب في عالم الخليقة المحيط به فهو في حسبانته».

Eaton, *King of the Castle*, op. cit., p. 123.

(٢٨) لا نريد بهذا التأكيد أنّ الإنسان التقليديّ هو ذاك المخلوق النصف-ملاك، المغترّب عن الطبيعة، كما تصوّره النقوائيّة المسيحيّة في بعض نُسخها. فالإنسان التقليديّ الذي رأى إلى نفسه كوصيّ على الطبيعة، لم ير حرجاً في دفن موتاه في التراب، وإن لم يعتبر نفسه كائنًا طبيعيًا فحسب. ولقد عاش في كلّ أحواله في تناغم تام مع الطبيعة.

بعبارة متافيزيقية، يجد الإنسان مثاله في ذاك الوجود الكامل، أو الإنسان الكامل: مرآة الصفات والأسماء الإلهية، والنموذج البدني للخلقة. هذا، ولكل إنسان مثاله الخاص به. فكل إنسان يمتلك الحقيقة الإلهية كما يمكن في نفسه، وهو إمكان فريد بالفعل، إذ يعكس كل شخص بعينه الصورة المثل للنوع البشري كما تعكس كل نقطة على محيط الدائرة المحور في عين تغايرها مع النقاط الأخرى. فحقيقة الإنسان، كنوع وكفرد، لها جذورها في ذاك المجال الأولي. وعليه، يخرج الإنسان، كنوع وكفرد، إلى هذا العالم من خلال «إعداد» وصيرورة تنأى به عن الإلهي؛ ويخرج من هذا العالم من خلال سبل ترجع به إلى الإلهي.

وتقوم كل التعاليم التقليدية بشرح هذا «الإعداد» فيما خص تكوين الإنسان، لكن لا في الصياغات الدينية الظاهرية المنهمكة بانهمام الإنسان المباشر بخلاصه، بحيث ترك جانباً بعض العقائد، أو تمر عليها مرور الكرام، بل العمدة هنا هي الباطن، المأخوذ بالحقيقة بما هي هي. من أمثلة ذلك ما مر معنا من تقابل بين اليهودية الظاهرية من جهة، والقبالا من أخرى. أما في الغرب المسيحي، وبخاصة في الزمن الحديث حيث بات الوصول إلى التعاليم الحكمية الباطنية أكثر تعذراً، فإن وجهة النظر الدينية بدت وكأنها تشدد على مبدأ الخلق من العدم، من دون أن تقدم بياناً متافيزيقياً عميقاً لمعنى «من العدم» على النحو الذي أقدم عليه ابن العربي، مثلاً، حين عالج المفردة في الاستخدام القرآني^(٢٩).

وكنتيجة، شعر جمع كبير من مفكري القرن التاسع عشر بلزوم الاختيار بين رؤية تقول بخلق العالم، وأخرى تنبئ النظرية الداروينية في تطور الإنسان. وكان من الطبيعي أن يميلوا إلى الثانية لكونها «أكثر معقولة» في عالم انزاحت منه مقولات الرسوخ والثبات لصالح الصيرورات الدائمة، وفقدت مراتب الوجود العليا فيه كل واقعية في أذهان الذين رضخوا لاختزاليات الفكر الحديث. وإلى يومنا، ما يزال العلماء الذين يدركون التهافت المنطقي، وحتى البيولوجي، في نظرية التطور يرون أن البديل الوحيد هو مبدأ الخلق من العدم، غير واعين أن المبدأ المتافيزيقي التقليدي ينطوي على «إعداد» لوجود الإنسان، عند الله، من خلال مراحل وجودية سابقة على ظهوره على الأرض. يبنى هذا المبدأ، إذاً، على انحدار الإنسان في مستويات للوجود مرتفعة عن الجسمية، وهو يقدم رؤية لظهور الإنسان لا

(٢٩) انظر، فصوص الحكم، وقد ترجمه إلى الفرنسية نيس بيركهارت وعلق عليه. ثم ترجمته، من الفرنسية إلى الإنكليزية، آنجيلا كام-سامور. انظر، الصفحات ٢٣ و ٢٥ من الترجمة الإنكليزية:

Ibn al-'Arabī, *The Bezels of Wisdom* (New York, 1980), ch. 2.

تعارض مع المنطق، ولا مع الوقائع العلميّة - الوقائع، ولا أقول النظريّات والفرصيّات العلميّة - إذا ما أذعن المرء لوجود تراتبيّة في الوجود، وتعدّد لمستويات الواقع المحيط بالحالة الجسمانيّة. وكما سنرى لاحقاً في نقاشنا لنظريّة التطوّر، فإنّ النظريّة الحديثة برمتها لا تعدو كونها محاولة يائسة للاستعاضة بمجموعة من العلل الأفقيّة، أو المادّيّة - في عالم صار واحديّ البعد - عن الأبعاد الوجوديّة العموديّة، في محاولة لتفسير آثار العلل التي تنتمي إلى مستويات أخرى من الواقع.

فظهر الإنسان، في أيّ التقاليد نظرت، يقع في مراحل عدّة: أوّلاً، في الألوهيّة نفسها، بحيث يكون ثمّة «جنبه» غير مخلوقة في الإنسان. ولذا أمكن للإنسان أن يختبر الفناء في الله والبقاء به، وصولاً إلى الاتحاد المطلق. بعدها يولد الإنسان في اللوغوس، وهو في الواقع النموذج البدئيّ للإنسان والوجه الآخر للحقيقة إياها التي يسمّيها المسلمون «الإنسان الكامل»، والتي عادةً مماهيها التقاليد بمؤسّسها. ثمّ يُخلق الإنسان على المستوى الكونيّ، ما يُسمّى في الإنجيل «فردوس الله» [الرؤيا ٢: ٧]، حيث يكتسي بجسد من نور انسجاماً مع وضعه الفردوسيّ. وينحدر بعدها إلى الجنّة الأرضيّة ويُعطى جسداً آخر، سماوياً لا يفسد. أخيراً، يولد الإنسان في العالم المادّيّ، مع جسد يفنى وإن كان مبدؤه في تلك الأجسام اللطيفة النوريّة المتّمة إلى المراحل السابقة على إعداد الإنسان وتكوينه قبل ظهوره الأرضيّ^(٣٠).

وبنحو متصل، يحكي القرآن عن ميثاق أزلّيّ للإنسان مع الله، عندما أجاب على سؤال الله، «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»، بـ«بلى»^(٣١). أمّا «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» فترمز إلى علاقة بين الله والإنسان سابقة على الخلق. وبذا صارت بمثابة لحن يتردّد في آذان أولئك الحكماء الذين نبّهوا الإنسان إلى حقيقته الإلهيّة الأزليّة بتذكيره بأسرار «أَلَسْتُ». ولا ينفصل هذا التذكير، أو

(٣٠) يضحّ التصوّر اليهودي بفساير ترتبط بتكوين الإنسان ووجوده في المراتب الوجوديّة العليا. انظر،

L. Schaya, "La genèse de l'homme," » *Etudes Traditionnelles*, no. 456-7 (Avril-Septembre 1977): 94-131.

وهنا، بعالم الكاتب خلق الإنسان، وهبوطه، وخسارته طهارته الأولى، واستعادته حالته الأصليّة حسب المصادر اليهوديّة لبحلص إلى أنّ «الوجود الإنسانيّ الذي ولد من الله، مقدّر له، بعد ولادته وميثاقه الكثير، أن يولد فيه من جديد، بما هو الله». وانظر،

L. Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, (trans. N. Pearson (London, 1971), pp. 116ff; F. Warrain, *La Théodicée de la Kabbale* (Paris, 1949), pp. 73ff.; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem, 1941), lectures 6 and 7.

(٣١) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

هذا الكشف، عن مبدأ «إعداد» الإنسان في مراحل من الوجود مختلفة. عندما يقول حافظ الشيرازي، في قصيدته الشهيرة،

ليلة أمس^(٣٢)، رأيت الملائكة، باب الحمارة تفرغ

طينة آدم تقولبها، وفي وعاء الحب تسكب^(٣٣)

فإنه يريد، في كلامه على «الليلة المظلمة» التي تسبق ضوء الصباح، حالة عدم التعيّن، حيث الإنسان، في مادته الأولى، يُقولب في حضرة الله، قبل تعيّن هبوطه إلى الأرض؛ لكن حتى هذه المادة بعد أن صاغتها أيدي الملائكة هي الإنسان في مرحلة الإعداد والهبوط، وليست الإنسان في حقيقته غير المخلوقة في الله.

ومن الملفت أنّ التعاليم التقليدية، مع معرفتها بوجود مخلوقات سبقت الإنسان على الأرض، فهي تعتقد أنّ الإنسان يسبقها في المستوى الأوّل، وأنّ ظهوره على الأرض جاء إثر هبوط، لا صعود. لقد سقط الإنسان على الأرض من حالته اللطيفة فخرج، كما تصوّره بعض التقاليد، كما لو من غيمة، أو على عربة. والغيمة، هنا، ترمز إلى المرحلة الوسيطة بين اللطيف والمادّي. وهكذا يظهر الإنسان على الأرض؛ كائنًا كليًا محوريًا يعكس المطلق، لا في ملكاته الروحية والذهنية فحسب، بل حتى في جسده.

وإذا كان الإنسان البروميثي قد غابت عن بصره مراتب الوجود العليا، فاضطرّ إلى سلوك مسار عمليّة زمنية غامضة، اسمها التطور، خرجت به من حضن مجموعة من الجزينات بحسب تصوّر العلم الحديث، فإنّ الإنسان الحبري لطالما رأى إلى نفسه كمنحدر من حقيقة أعدت في العوالم لتصل إلى الأرض في شكل مكتمل، ككائن محوريّ شبيه بالإله. وإذا ما رأينا إلى الإنسان ككائن مدرك للأسباب، لا فقط تلك الأرضيّة الأفقية، بل العمودية كذلك، فإنّ القرد ليس الإنسان في بعض ماضيه الذي تجاوزه الآن، بل هو ما لا يستطيع الإنسان أن يكونه أبدًا، بالتحديد لما هو عليه، ولما كانه. الإنسان الحبري إنسان على الدوام. ويرى المنظور التقليديّ، أي منظور الإنسان الحبري، إلى حضور القرد كرمز كوزمولوجي، فهو مخلوق ذو مغزى؛ ومغزاه، بالتحديد، أن يُظهر ما تستثنيه الحالة البشرية المحورية بفعل

(٣٢) أو «دوش» بالفارسية، وهي الليلة المظلمة. المترجم.

(٣٣) دوش ديدم كه ملاتك در ميخانه زدند [كل آدم بكرتند وبه بيمانه زدند]

The Divan, trans. H. Wilberforce Clarke (Calcutta, 1891), vol. 1, p. 406.

كونها محورية. أن ندرس حالة القرد متافيزيقياً، لا فقط بيولوجياً، يعني أن نقبض على ما لا يستطيع الإنسان أن يكونه، وما لم يكنه أبداً.

وقد حكمت علوم الإنسان التقليدية مطوّلاً عن بنية الإنسان الداخلية وملكانه، وعن مغزى جسده وقواه. ويكشف المرء، في هذه المصادر، تأكيداً دائماً على أن الإنسان يمتلك مدخلاً إلى مستويات متعددة من الوجود والوعي داخله، وإلى تراتبية من الملكات، بل إلى «جواهر» لا يمكن اختزالها في مقولتي البدن والنفس، أو الذهن والجسد، انسجاماً مع الثنائيات الشائعة في الفكر الغربي المابعد-ديكارتي. إنها ثنائية تتجاهل الوحدة الأساسية للعالم الأصغر الإنساني، بالتحديد لأن كل ثنائية تنطوي على تقابل، وبخلاف التثليث، لا تستطيع الثنائيات أن تعكس الوحدة. وهكذا، في المستوى الأول من فهم العالم الأصغر الإنساني، على المرء أن يأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الثلاثية للكائن البشري، وهي تتكوّن من الروح، والنفس، والبدن - وإن لم تكن هذه القسمة غريبة عن التقليد الغربي، المسيحي واليوناني-الإسكندري، أقله فيما يتصل بالهرمسية المسيحية. فالنفس مبدأ الجسد، إلا أنها في الإنسان «العادي» تابعة للروح، فلا تصل إلى خلاصها وغبطتها إلى باقترانها بالروح، وهذا موضوع أثير في كثير من النصوص الخيمائية^(٣٤).

وتظّل هذه القسمة الثلاثية، في كلّ الأحوال، تبسيطاً لوضع أكثر تعقيداً. فالإنسان، في واقع الأمر، يشتمل في داخله على مستويات وطبقات من الوجود. من هنا، لا تحكي التقاليد المختلفة، من مثل التنرية والصوفية، كما والهرمسية الغربية، عن بدن هو مقابل النفس أو الروح، بل عن أبدان عدّة، ليس البدن الماديّ سوى غلافها الأكثر خارجيّة وظاهريّة. فالإنسان يمتلك أبداناً لطيفة وروحانية انسجاماً مع العوالم المختلفة التي قد يسافر فيها. وثمة، بعد، انقلاب بين مستويات الوجود المختلفة بحيث تكون نفس الإنسان - ونريد منها في هذا السياق كلّ ما هو لاماديّ في وجوده - المتشكّلة في هذا العالم بحسب أفعاله، متظاهرة في هذا العالم الوسيط على أنها «جسده». وإلى هذه المسألة يشير أئمة الشيعة، وفي صدد حالات ما بعد الموت، وبخاصّة فيما يتصل بـ«الإنسان الكامل» الذي يمثّلونه،

(٣٤) الهرمسية، كما تقدّمها النصوص الخيمائية، تنطوي على أنثروبولوجيا في غاية العمق. ويدعو آتيا، اليوم، بانت تستقطب الأنثروبولوجيين الغربيين الذين اصطلموا بقصورات الأنثروبولوجيا الحديثة، فطفقوا يسعون خلف علم يُعنى بالأنثروبوس حقاً، لا بما هو حيوان عيشي على قدّمين كما يوهّمه الإنسان الحديث المعلن. عن اقتران النفس والروح في الخيمياء، انظر،

T. Burckhardt, *Alchemy* (Ballhore, 1971), ch. 17.

بقولهم: «أرواحنا أجسادنا، وأجسادنا أرواحنا»^(٣٥). فالرحلة الإنسانية خلال مراحل الوجود والصُّور، أو العودة إلى المستوى عينه من الواقع، بحسب القراءة الشعبية للأديان الهندية^(٣٦)، أو إلى مستويات مختلفة من الواقع، بحسب قراءة التقاليد الإبراهيمية، إن هذه الرحلة تضاهي الرحلة الداخلية التي يقطعها الإنسان في وجوده الخاص.

فالإنسان يحوز بدنًا أثريًا لا يفنى، وبدنًا روحيًا مشعًا يضاهي «الديناوات» الأخرى الموجودة في حالات الوجود الأعلى. وتمامًا كما يكون كلامنا على النفس والبدن متناظرًا مع الكلام على السماء (أو السماوات) والأرض، فإن رؤيتنا أبدان الإنسان المتعددة تتناظر ورؤية المستويات الوجودية العليا في امتلاكها، كل مستوى على حدة، أرضًا وسماء. فعلى كل حال، يولد الإنسان، بنعمة الأَمَيدا بوذا، في «الأرض الطاهرة»، لا في «السماء الطاهرة»، وهي رمزية (الأرض) شاملة للسمائي والفردوسي معًا^(٣٧). إنها الأرض السماوية التي يحكي عنها التصوف الإسلامي كذلك. وقد لعبت دورًا مهمًا في الزرادشتية، حيث تصوّرت الأرض نفسها على أنها في الأصل ملاك^(٣٨).

ولئن كان للتقاليد المختلفة تصوّراتها الخاصة فيما خصّ «الأبدان» المختلفة، فإنها

(٣٥) غالبًا ما عني صدر الدين الشيرازي وغيره من الحكماء بالاسئلة المعادية المتمحورة حول مسألة البدن اللطيف وصلته بالنفس المعينة بالفعل الإنساني - وهو ما يشير إليه الحديث المذكور. انظر، على وجه الخصوص، تعليقه الشيرازي على أصول الكافي للكليني، وتعليقه على حكمة الإشراق للشهروردي. وانظر،

Corbin, "Le Thème de résurrection chez Mollâ Sadrâ Shīrāzī (1050/1640) commentateur de Sohrawardi (587/1191)," in *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem, 1968), pp. 71-115.

(٣٦) حول تأويل التقليد الشعبي الهندي لمسألة التناسخ، انظر،

Coomaraswamy, "On the One and Only Transmigrant," *Journal of the American Oriental Society* 44, supplement no. 3, and in Lipsey, *Coomaraswamy*, vol. 2.

(٣٧) على المرء أن يلاحظ، في هذا السياق، معنى «الأرض Land» في الكتاب الآيسلندي القديم «Land-Náma-Bók»، وقد قبله كوماراسوامي، في غير مناسبة، بـ«الرع فيدا». انظر،

Coomaraswamy, "The Rg Veda as Land-Náma-Bók," in his *The Vedas - Essays in Translation and Exegesis*, pp. 108-9.

تشير الـرع فيدا نفسها (الجزء ١، الصفحتان ١٠٨، المقطع ٩، والجزء ١٠، الصفحة ٥٩، المقطع ٤) العوالم الثلاثة على أنها «أراض». بنحو مماثل، لا تحكي القابالا على جنة أرضية فحسب، بل على «أرض عليا (Tebel)» كذلك، وعلى ستّ أراضٍ أخرى، طبيعتها متشظية، بحيث يكون لدينا، في المحصلة، سبع أراضٍ كما في سفر التكوين من كتاب الزوهار. انظر،

Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, op. cit., pp. 108-9.

Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. N. Pearson (Princeton, 1977);

(٣٨) انظر،

حيث يشرح هذه المسائل تفصيلًا. حتى إن كوربان يحكي على «الجيو سونيا» على أنها حكمة محورها الأرض والمعرفة المقدسة بالأرض، مع تضمين الأرض السماوية، في مخالفة كاملة لما تعني به الجغرافيا أو الجيولوجيا عادةً.

جميعها تتفق على الترابط بين هذه المسألة وبين تحقّق المعرفة بالمقدّس وإحراز الفضيلة. فالله هو من أعطى الجسد الإنسانيّ جماله، ولم يترك تحديده للإنسان. إلّا أنّ نوع «البدن» الذي نحرزه ما بعد الموت، أو من خلال الممارسات التدرّجية، فيعتمد على كَيْفِيَّةِ إنفاقنا لتلك الهبة السخيّة، وهي الحياة الإنسانيّة. إذ عندما تصل هذه الحياة إلى نهايتها، يتغلّق الباب الذي كان مفتوحاً على اللامتناهي. وحده الإنسان، بممكناته الإنسانيّة، يقدر على الدخول من الباب. وكلّ الفارق هنا: أن يعبر الإنسان أو ألا يفعل^(٣٩).

بأَيِّ الأحوال، وفيما خصّ الإمكانيات الإيجابية، لا السلبية أو الشيطانيّة، فإنّ الأجساد المختلفة للبُودَا أو البوديساتفا المذكورة في مدارس الهندوسية الشماليّة، والمحوريّة في الإسكاتولوجيا البوذية وطرائق التأمل، وكذلك الشاكرامها هي محور الأجسام والطاقات اللطيفة - وهي الآلة النفسيّة عند أبرقلس، أو اللطائف في الصوفيّة - كلّها تشير إلى الواقعيّة الهائلة التي يفتح عليها العالم الأصغر الإنسانيّ متى ما توقّف الإنسان عن العيش على سطح وجوده فحسب. حتّى إنّ بعض التقاليد يحكي عن إنسان النور، وعن تركيبة الإنسان الداخليّ البنيويّة والفيزيولوجيّة ذات التأثير على البدن الإنسانيّ - وإن لم تهتمّ به البيولوجيا الحديثة - إذ البدن المادّيّ يعكس المطلق في مستواه الخاصّ، ويمتلك طبيعة إيجابية لها قابليّة كبيرة في إيصالنا إلى الفهم التام لطبيعة الإنسان^(٤٠).

وليس الجسد محلّ الشهوة، بل آلتها فحسب. ورغم أنّ النسيكّة عنصر أساس في كلّ درب روحيّ أصيل، إذ تمّة في النفس ما يجب أن يموت لتبلغ الكمال، فإنّ الجسد نفسه هيكل الله. إنّه الغناء المقدّس حيث يتجلّى الحضور الإلهيّ، أو النور الإلهيّ^(٤١). وهذا ما

(٣٩) تتفق المعاديات التقليدية - ونحن لا نستطيع أن نعالج موضوعاتها المعقّدة هنا - على أنّ الكائن البشريّ لا يستطيع أن يستفيد من الحالة الوسطيّة التي ولد فيها، وينتقل منها إلى موطن الروح إلّا في هذه الدنيا، وأنّ لا ضماناً أنّ الإنسان سيولد في حالة وسطيّة أخرى بعد الموت إن لم يعيش بحسب التقليد، وانسجاماً مع الإرادية الإلهيّة.

(٤٠) في التصوّف الإسلاميّ، وبخاصّة في مدرسة آسيا الوسطى المرتبطة بشخص نجم الدين كبرى، ثمّ فهم متقدّم فيزيولوجيا «الإنسان التورانيّ». انظر،

H. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, trans. N. Pearson (Boulder, Colo., and London, 1978), and idem, *En Islam iranien*, vol. 3.

وهذا ما نجدّه، كذلك في القابالا (راجع كتاب الزوهار) وفي الأديان الإيرانيّة العتيقة التي تحكي عن أبعاد الإنسان الكونيّة متوسّلة لغة الأنوار. انظر،

B. T. Anklesaria, *Zand-Ākūsih, Iranian of Greater Bundish* (Bombay, 1956); and J. C. Coyle, *Cults and Legends of Ancient Iran and China* (Bombay, 1963).

(٤١) هياكل السور هو عنوان واحد من أبرز كتابات السهروردي. ومفردة هيكل تعني في العربية الجسد؛ فالغناء إلى يشير إلى رمزيّة الجسد كهيكل يحضر فيه نور الله.

تشدد عليه الأديان الشرقية، وكذلك يفعل التقليد المسكوني في المسيحية الأرثوذكسية. فالحفاظ على ذهن في الجسد، وعلى الاسم الإلهي في مركز الجسد، أي القلب، يلعب دوراً بالغ الأهمية. ولا يغيب هذا المنظور عن الهرمسية المسيحية، وإن لم يعتن به اللاهوت المسيحي الغربي^(٤٢).

يتكوّن الجسد الإنساني من ثلاثة عناصر أساسية: الرأس، والبدن، والقلب. وهو المركز الخفي لكل من الجسدين المادي واللطيف، هو مقرّ الذكاء، ونقطة الربط بين الحالة الإنسانية الأرضية والحالات الوجودية الأرفع. وفي القلب، يتلاقى الوجود والمعرفة ويتوحدان. أما الرأس والبدن فهما أشبه باستطالات، أو امتدادات، للقلب: فالرأس، الذي يرتبط نشاطه بالذهن، هو امتداد لذكاء القلب، أما البدن فامتداد لوجود القلب. وهذا الانفصال هو ما يعين تمفصل الإنسان ومظهره. إلا أنه ليس انفصلاً كاملاً، فثَم في ذهن عنصر وجود، وثَم في البدن عنصر ذكاء، ولكن الإنسان المستغرق في وهم غمط الوجود البروميشي، والغافل عن طبيعته الشبيهة بالإله، يميل إلى نسيان هذين العنصرين. فالإنسان الحديث، وهو بروميشي بمقدار ما يكون هذا الانحراف في طبيعته ممكناً، نسي للسكينة وراحة البال التي تعكس الوجود، ونسي لذكاء البدن. ومن هنا كان الإنسان المعاصر، في سعيه وراء المقدس ووراء إعادة اكتشاف الإنسان الحبري، يفتش عن طرق تأمل تسكن ذهن المضطرب وتتركه، ببساطة، يكون. فيفتش عن طريق يتغلّب بها على النشاط الدماغى الزائد الذي يرهق الإنسان الحديث، ليعيد اكتشاف الحكمة والذكاء في الجسد من خلال اليوغا، والطب الشرقي، والطعام الطبيعي، وما شاكل ذلك. إن كليّ المسعّين لا يعدوان كونهما بحثاً عن القلب الذي، في الإنسان الروحي المدرك ندائه الباطني، يخترق الرأس والجسد، موحدًا إياهما في المركز، مانحاً النشاط الذهني عطر التأمل، والجسد حضوراً فكرياً وروحياً ينعكس في إيماءاته وحر كاته^(٤٣).

(٤٢) بطبيعة الحال، لا يخلو الأمر من استثناءات، سواء في العصر القروسطي، حيث نجد أمثال داني، أو في حقبات لاحقة كما نجد في كتابات باراسلسوس، وحتى في القرن التاسع عشر كما نجد في شعر وليم بليك. عن المغزى الروحي للجسد في ارتباطه بـ«الجسد اللطيف»، انظر،

G. R. S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition* (London, 1919); C. W. Leadbeater, *Man Visible and Invisible* (Wheaton, Ill., 1969); D. Tansley, *Subtle Body, Essence and Shadow* (London, 1977).

(٤٣) لا تخفى أهمية الإيماءات في المجتمعات التقليدية، وخاصة في ارتباطها بالرموز المقدسة التي تحلّي نفسها في كل أوجه الحضارات التقليدية، ومن ضمنها الفن. المودرا، في كل من البوذية والهندوسية، هي مثال كامل عن دور الإيماءة المحوري. عن المغزى الروحي للقلب، والرأس والجسد، انظر،

Schuon, "The Ternary Aspect of the Human Microcosm," *Gnosis, Divine Wisdom*, pp. 93-99.

وعليه، فإن وجه النبيّ وجسده - وكذا حال الأفاتار والقديس - يجلبان حضور القلب من خلال جَوَانِيّة تجتذب إلى المركز، ومن خلال نعمة ساطعة وقيضة تُسكر وتوحد في آن. أمّا أولئك المحرومون من رؤية الأنبياء، فيمكنهم، على الأقلّ، اللجوء إلى الفنّ المقدّس لتلك التقاليد التي تنبني على أيقونيّة الصورة البشريّة للمؤسّس، أو الشخصيات الروحيّة الأساسيّة، فنذكرنا بالتحفة الفنيّة التي هي الإنسان. أن نعاين صورة لبوذا، يابانية أو تيبتيّة، مع انشداد أعيننا إلى الداخل، إلى القلب، وإلى الجسد المشعّ بحضور الروح التي تسكن القلب، هو أن نقبض على العلاقة الأوّليّة المثاليّة بين القلب وكلّ من الرأس والجسد اللذين يحتفظان برمزيتّهما المعقولة، بل حتّى حكمتهما، سواء كان «الذهن» المنبتّ عن جذوره واعياً لذلك أم لم يكن.

ثمّ انظر إلى وقفة الإنسان كيف تعكس، تواء، دوره كمحور يربط السماء والأرض؛ هي وقفة تعكس طبيعة هذا الجسد المحوريّة و«المطلقة». فالرأس المتطاول إلى السماء يرمز إلى سعي الإنسان وراء المتعال. والصدر يعكس المجد والنبيل، بطبيعة أكثر صرامة في الرجل، وأكثر سخاء في المرأة، أمّا الأعضاء التناسليّة فتعكس تكوينه الفقريّ، والفاعليّة الإلهيّة التي تكون تبيجتها الأرضيّة إنجاباً لرجل آخر - أو امرأة أخرى - ليس لنا أن نرى إليه كمجرّد كائن بيولوجيّ، وإن خرج إلى هذه الدنيا عن طريق بيولوجيّ^(٤٤). فالعلم المقدّس يتعاطى مع جسد الإنسان على أنّه، بنفسه، دليل على نشوء الإنسان من أصل سماويّ، وعلى أنّه قد وُلد لأجل هدف يتجاوز أكناف حيوانيّته. فتعريف الإنسان ككائن قطب لا ينعكس فقط في ذهنه وكلامه وغيرها من ملكاته الباطنة، بل، كذلك، في جسده الذي يقف في قطب دائرة الوجود الأرضيّ، ويمتلك جمالاً ومغزىً ذا طبيعة محض روحيّة. فهذا الجسد نفسه، جسد الرجل والمرأة، يكشف عن قدر الإنسان؛ هو كائن قُدّر للبقاء، كائن جُعِل كماله في الترقّي في بُعد الوجود العموديّ، بعد أن وصل إلى قُطب الوجود الأفقيّ. وبعد أن وصل إلى نقطة تقاطع الصليب^(٤٥)، عليه أن يترقّي في المحور الأفقيّ، وهو الدرب الوحيد ليتعالى على ذاته مع بقائه إنساناً بالكامل، إذ كونه إنساناً هو في تخطّيه لذاته. وكما يقول القديس أوغسطينوس، أن تظلّ إنساناً يعني أن تصير فوق-إنسان.

(٤٤) انظر،

Schuon, *Du Divin à l'Humain*, pt. 3.

(٤٥) يرمز الصليب، في بُعْدَيه العموديّ والأفقيّ، إلى الإنسان الكامل المنطوي، في ذاته، على إمكانيّات الوجود كلّها. انظر،

Guénon, *Symbolism of the Cross*, trans. A. Macnab (London, 1958).

بالإضافة إلى ما سلف، يملك الإنسان عددًا من الملكات الباطنية، وذاكرة^(٦٦) أرقى بكثير مما يتصوره أولئك الذين أنتجهم التربية الحديثة، إذ تلعب دورًا إيجابيًا في النشاط الفكري والفني للإنسان التقليدي. وهو يحوز خيالًا - بعيدًا عن كونه مجرد وهم - قادرًا على خلق الصور التي تضاهي الحقائق الكونية، ويلعب دورًا محوريًا في الحياة الدينية، وحتى الفكرية، أعمق غورًا بكثير مما يمكن للعالم الحديث أن يتصوره لإملاق رؤيته إلى الواقع بحيث تستثني مجالًا بكامله نستطيع أن نسميه الخيال، في تمييز له عن المتخيّل^(٦٧). كما ويمتلك الإنسان تلك النعمة الإعجازية، الكلام، التي تمكنه من تظهير المعرفة التي اندمج عليها قلبه وذهنه. وكلامه انعكاس لطبيعته الشبيهة بالله وأثر لها. وهو بعد انعكاس للوغوس الذي يشع في قلب وجوده. فبكلامه يصوغ كلمة الله. وبكلامه المتخذ شكل صلاة، بل بصلاة القلب التي هي الكلام الباطن، والذكر الخفي، يصير الإنسان صلاة. يحقق الإنسان تمام طبيعته الخيرية في صلاة الإنسان الكامل الذي ينطوي فيه كل الخلق، تنطوي فيه السماوات والأرض.

أما من حيث قواه وملكاته، فإننا نستطيع أن نقول إن الإنسان يمتلك ثلاث قوى، أو مراكز استقطاب، تعين مسار حياته، وهي الذكاء والشعور والإرادة. ثم هو، كإنسان شبيه بالإله، قادر على امتلاك (١) الذكاء المطلق، وغير المشروط، والقادر على معرفة الحقيقة بما هي هي؛ و(٢) الشعور القادر على تخطي محدوديات الإنسان وصولاً إلى الأسمى، من خلال المحبة والمعاناة والتضحية، وكذلك الخوف^(٦٨)؛ و(٣) الإرادة الحرة المختارة التي تعكس الحرية الإلهية.

ولكن جرّاء انفصال الإنسان عن كماله الأصلي، وإثر الارتجاجات الناشئة، في الوضع

(٦٦) شهدت السنوات الأخيرة اهتمامًا ملحوظًا باستعادة النظرة التقليدية إلى الذاكرة. انظر،

F. Yates, *The Art of Memory* (Chicago, 1966).

(٦٧) كان كوربان أول من وظّف هذه المفردة - بالفرنسية بالطبع - كيما يميز الدور الإيجابي للخيال عن التدايعات الانتقاصية المرتبطة بمفردة «التخيّل». ولكن السنوات الأخيرة، بعد قرون من الإزدراء، شهدت إعادة تقييم ملفقة للفهم التقليدي للخيال. وكان من أبرز الفلاسفة والباحثين الذين انصرفوا إلى هذه المسألة جيلير دوران الذي أسس في شاميري، في فرنسا، مركزًا للدراسة شؤون الخيال. انظر كتابه،

Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire (Paris, 1979); and Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trans. R. Manheim (Princeton, 1969). See also R. L. Hart, *Unfinished Man and the Imagination* (New York, 1969).

(٦٨) نتيجة فقدان معنى العظمة والهيبة المرتبطتين بالألوهية، فإن شعور الخوف، عند الإنسان الحديث، انحصر في جوانبه، أو تدايعاته، السلبية. أما في السياق التقليدي، فإن المقولة الإنجيلية التي ردّدها، من بعد، بولس الرسول ونبي الإسلام - «رأس الحكمة مخافة الله» - تظل راسخة المغزى إذ تضاهي حقائق الأشياء، ومقتضيات الحال، واحتياجات الإنسان الأكثر إلحاحًا من حيث هو كائن خُلِق للخلود.

الإنسانيّ، عن ما تسمّيه المسيحيّة «السقطة»، فإنّ هذه القوى لا تعمل بالضرورة بمقتضى طبيعة الإنسان الإلهيّة. فسقوط الإنسان إلى الأرض، تمامًا كهبوط رمز من مستوى أعلى من الواقع، يعني انعكاسًا وانقلابًا قديوميّ، في حالة الإنسان، إلى الانحراف. هنا يرتدّ الذكاء إلى الأعياب ذهنيّة. وينحدر الشعور إلى ما لا يتجاوز التجاذب حول ذاك التخرّ الوهميّ الذي عادةً ما نسمّيه ذواتنا، والذي لا يعدو كونه «الأنّا» في طورها السلبيّ كعقدة نفسيّة. وتنحطّ الإرادة فتُضَرّ على مجرّد دافع لفعل كلّ ما ينتزع الإنسان عن مصدر وجوده، وعن ذاته الحقيقيّة. أمّا عندما تحتكم هذه القوى للتقليد، وتصطبغ بقوة النور والنعمة المنبثقين من الوحي، فهي تبدأ بالكشف - كما جسد الإنسان - عن أبعاد طبيعة الإنسان الإلهيّة. إلّا أنّ الجسد يظلّ أكثر براءةً ووفاءً للصورة التي خلقه الله عليها، إذ تشوّه الإنسان وانحرافه عن النموذج الذي اختطّه الله له، يتجلّى وحسب في هذا العالم الوسيط الذي يُمَاهِي الإنسان به نفسه، أي عالم الإرادة، والشعور، والذكاء، في صورته الذهنيّة، إن لم نقل الذكاء، في حقيقته. في الحالة الطبيعيّة، أي في حالة الإنسان الحبري، يكون هدف القوى الثلاث، أو الملكات الثلاث، أي الذكاء والشعور والإرادة، هو الله. بل إنّ الشعور والإرادة، في المنظور الحكمي، يرتبطان بالذكاء ويتلاقحان معه، إذ كيف للمرء أن يحبّ دون أن يعرف؟ وكيف له أن يريد دون أن يعرف؟

ويمكن الوصول إلى فهم حقيقة الإنسان - بما هو أندروبوس - من خلال النظر إلى تجزؤاتها وتشعباتها التي تميّزها. فبحسب بعض التعاليم التقليديّة، يكون الأندروبوس الأصليّ خشنويًا، وإن حكمت بعض التقاليد عن كائنين، ذكر وأنثى، يكون اتّحادهما كمال الحالة الخثنويّة^(٤٩). في كلّ الحالين، فإنّ الكليّة والكمال الكامنين في الحالة الإنسانية، والنعمة المرتبطة بالاتّصال الجنسيّ، تنتمي كلّها إلى حقيقة الحالة الخثنويّة السابقة على انفصال الجنسين. إلّا أنّ الثنائيات التي تصبغ العالم المخلوق، والتي تتجلّى في كلّ مستويات الوجود اللاحقة للمستوى الأوّل، كالين واليانغ، والبرورشا والبراكارتي، والفاعليّة والانفعال، والصورة والمادّة، لا يمكن لها إلّا أن تظهر في عالم تلك الحقيقة الخثنويّة، وتُعطي الذكر والأنثى اللذين، في كلّ الأحوال،

(٤٩) على سبيل المثال، ففي الهند، وإن كانت التّرتبة تشير إلى شخص خشنويّ هو الأردناري، فإنّ المدرسة الشيفيّة تمثّل الحالة الخثنويّة، أيقونيًا، من خلال اتّحاد شيفا وبارفاتي، اللذين يُدججان أحيانًا في صورة شخص نصفه ذكر ونصفه الآخر أنثى. وفي هذا الحالة، تُعرّف شيفا على أنّها الأردناريشفارا. عن مغزى الخثنويّة وبعض التطبيقات المعاصرة لهذا الرمز، انظر،

F. Zolla, *The Androgyne, Fusion of the Sexes* (London, 1981); K. Critchlow, *The Soul as Sphere and Androgyne* (Ipswich, U.K., 1980).

لا يطابقان الين واليانغ كل المطابقة. ولأنهما مخلوقان، وجب أن يشتملا على كلي المبدئين مع طغيان أحد طرفي الثنائية على الآخر. ثم، في تكاملهما، يعيد الذكر والأنثى خلق وحدة الحقيقة الخنثوية، ويعكسان، في اتحادهما الجنسي الأرضي، النشوة الفردوسية التي تنتمي إلى الأنتروبوس الخنثوي. ومع هذا، تنعكس هذه الحقيقة الخنثوية في كل من الرجل والمرأة، وهذا منشأ تلك العلاقة من التكامل والتنافس بينهما. بأي الأحوال، لا ينحصر التمايز بين الذكر والأنثى في البيولوجيا. ولا حتى في الجوانب النفسية أو الروحية. بل جذوره تضرب في الطبيعة الإلهية نفسها؛ فالرجل يعكس إطلاق الطبيعة الإلهية، والمرأة تعكس لاتناهيها. وإذا ما تصوّرنا وجه الله إلى العالم في صورة ذكورية، فإن لاتناهيه الباطني يُرمز إليه في الأنوثة - وكذا الحال مع رحمته وحكمته^(٥٠). وهكذا تعكس الجنسية البشرية - وهي أبعد الأشياء عن أن تكون عَرَضاً أرضياً - المبادئ الحاملة للمغزى المتخفي للأكون. وليس من دون سبب أن تكون الجنسية هي السبيل الوحيد المفتوح أمام الناس، غير المحبّوين بهبة الرؤية الروحية، لاختبار «اللامتناهي» من خلال الحواس، وإن للملاحظات قليلة عابرة. فالجنسانية هذه تترك أثرها العميق على النفس، عند الرجل والمرأة، وتؤثر عليهما بنحو أكثر رسوخاً من أي نشاط جسدي آخر. وعليه، فإن فهم طبيعة التمايز الذكري-الأنثوي، وتقدير الصفات الإيجابية التي يُظهرها كل جنس، يعني أن نحرز فهماً أعمق لطبيعة الكائن الخنثوي التي يحملها كل من الذكر والأنثى في أعماق وجودهما^(٥١).

والإنسان، بعد، لا ينقسم بحسب الجنس فحسب، بل بحسب الأمزجة التي يُشارك فيها الجنسان كذلك. والأمزجة الأربعة في الطب الجاليني [نسبة إلى جالينوس] التقليدي، ولها نظائرها في مدارس الطب التقليدي الأخرى، لا تخصّ الجسد المادي وحده، بل لها صلة بالمادة النفسية، بل بكلّ الملكات التي تشكّل ما نسميه النفس. وهي لا تؤثر على المشاعر فحسب، بل على الإرادة كذلك، وعلى بعض أنماط اشتغال الذكاء التي تظلّ، في ذاتها، فوق تعديلات المزاج. قد نستطيع أن نقول الأمر عينه بحقّ الغوناصات الثلاثة في الكرمولوجيا الهندوسية، أي تلك الميول الأساسية للمادة الأولى للكون، أو البراكارتى، التي

(٥٠) ليس على سبيل الغرض أن ترد هذه المفردات (الرحمة، الحكمة) بصيغة الأنثى في كثير من اللغات التقليدية.

(٥١) إن محاولة الإنسان الحديث تدمير كلّ تمايز كيمي بين الذكر والأنثى، تحت مسيّات شكل من أشكال المساواة، لا تعدو كونها تداعياً من تداعيات استقالة الإنسان الروميّ من حقيقته النموذجية للحالة الإنسانية، وبالتالي، انعدام الأحاسيس بهذا الاختلاف الكيفي بين الجنسين.

لا تخصّ العالم المادّي وحده، بل تتجاوزه إلى الأنواع البشريّة^(٥٢). وقد يستطيع المرء أن يقول إن الإنسان يتميز بحسب مبدأيّ الين واليانغ؛ أو الغواناصات الثلاثة، وهي ساتفا، أو الميل الصعودي، راجا، أو الميل الامتدادي، وتاماس أو الميل النزولي؛ أو بحسب الطبائع التي تمتلك صلة وثيقة بالأخلاط الأربعة التي تشير إليها المخططات الكزمولوجيّة.

كما ويمكن تقسيم الأنواع البشريّة بحسب الأستولوجيا [علم النجوم التقليديّ]. وهنا نفهم الأستولوجيا في معناها الرمزيّ والكوني، لا بمعناها التنبؤي - بمعنى التنجيم^(٥٣). فالتصنيفات الأستولوجيّة، وهي وثيقة الصلة بالطبّ التقليديّ والأنماطيّات [علم الأنماط] المادّيّة، تُعنى بالتناظرات الكونيّة لجوانب النفس الإنسانيّة المتعدّدة، وتكشف عن انكسارات ضوء المثلال الإنسانيّ في مرآة الكون، بحيث نضع اليد على تنوع هذه الانكسارات فيما خصّ الصفات المرتبطة بإشارات الأبراج والكواكب. بمعنى ما، تُعنى الأستولوجيا التقليديّة بالإنسان في مستوى وجوده الملائكيّ، بيد أنّها تكشف، إن أدركنا مغزاها الرمزيّ، عن أنماطيّة للإنسان تبوح بوجه جديد من التمايز بين الأنواع [الأنماط] البشريّة. ثمة، إذاً، تناظرات بين أجزاء البدن، وكذلك بين قوى الإنسان الذهنيّة، وبين الإشارات الأستولوجيّة والاتّصال الحميم المتأّتي من حركة الأفلاك. وهذه، بالإضافة إلى «الجوانب» المختلفة والعلاقات بين حركات الإنسان والكواكب، كلّها تُسبّل لتظهير الصلة الجوّانيّة التي تربط الإنسان، بما هو كون أصغر، بالكون ككلّ.

وكذلك تنقسم الإنسانيّة إلى طبقات وأعراق، ويجب فهمها في حقيقتها الذاتية من دون التضمّنات الازدراكيّة والانتقاصيّة التي باتت ترتبط بها في العالم الحديث. فتقسيم الإنسانيّة إلى طبقات لا يعني بالضرورة طبقيّة اجتماعيّة لا تنزلزل، إذ قد وُجدت مجتمعات تقليديّة محصنة، كتلك الإسلاميّة، وقد خلت من النظام الطبقيّ بما هو مؤسسة اجتماعيّة. وهذا ما نجده في فارس القديمة أو الهند كذلك. فعلم الإنسان التقليديّ يرى النظام الطبقيّ مقدّمًا لفهم الأنواع البشريّة. إذ ثمة من بين الناس من هو تأمليّ بطبعه، منساق إلى طلب العلم، طبيعته كهنوتيّة؛ وفي الأوقات العاديّة، فهو يميل إلى تأدية هذا الدور الفكريّ الكهنوتيّ في مجتمعه. ومنهم من هو بطبعه محارب، قائد للرجال، لا تنقصه شجاعة القتال دفاعًا عن الحقيقة

(٥٢) بخصوص الغواناص، انظر،

Guénon, *Man and His Becoming According to the Vedanta*, trans. R. Nicholson (London, 1945), ch. 4.

(٥٣) عن هذه العلاقة، انظر،

Nasr, *Islamic Science - An Illustrated Study* (London 1976), pp. 159ff.

وحماية للعالم الذي يعيش فيه. وهو يضحي بنفسه في المعركة تمامًا كما يضحي الكهنوتي بنفسه في الصلاة الألوهية. وأعضاء هذه الطبقة الثانية لهم وظيفة فروسية، وفي الأوقات العادية يصيرون إلى القيادة السياسية والعسكرية. ثم هناك الميالون إلى التجارة، إلى الكسب الحلال والعمل الشاق لإعالة أنفسهم وأهليهم. وهؤلاء هم، في الحالة العادية، من يقومون بالوظائف الاقتصادية في المجتمعات العادية. وأخيرًا، هناك الذين تكون فضيلتهم في أن يتبعوا وينقادوا، أن ينصاعوا لإملاءات من يقودهم. وليس لزامًا أن تتماهى هذه الطبقات مع الولادة في كل المجتمعات، كما نجد في الهندوسية^(٥٤). بأي الأحوال، وفيما خص دراسة الأنواع البشرية، فنحن نجد هذه الطبقات في كل زمان ومكان وجد فيه، ومات فيه، رجل أو امرأة. وهذا ما يمثل الأنواع البشرية الأساسية المعبر عنها في الأفلاطونية المحدثة، أي جماعة الروحانيين، والنفسمانيين والجسمانيين. ولا غنى لنا عن هذا الفهم المعمق للطبقات إذا ما أردنا أن نفهم الطبيعة البشرية في أي بيئة عاش الإنسان أو اشتغل^(٥٥).

ختامًا، لا يخفى أن البشر ينقسمون بحسب الأعراق والإثنيات. وثمة أعراق أربعة: الأصفر، والأحمر، والأسود، والأبيض، تشبه الطبقات الأربع في كونها بمثابة الركائز للجمعية البشرية. والأربعة رمز للثبات، وارتباط بالأرض نفسها في اتجاهاتها الأربعة الأساسية، وعناصرها الأربعة التي يتشكل منها العالم المادي. وكل عرق هو أحد أوجه تلك الحقيقة الخنثوية، ويمتلك خصائصه الإيجابية. بل في واقع الأمر، لا يستطيع عرق واحد أن يستنفذ كامل حقيقة الحالة الإنسانية، ومنها الجمال الإنساني الذي يعكسه كل عرق، بذكوره وإناثه، بنحو أو بآخر. إن نفس الكثرة في المبدأ الإلهي، وغنى حقيقة الإنسان الكامل، وهو مسرح تجلي الأسماء والصفات الإلهية، تقتضي أكثر الأعراق والجماعات الإثنية التي، في تنوعها، تظهر الجوانب المختلفة لنموذجها البدئي، والتي تعطي، في اجتماعها، فكرة عن جلال الخلق الأول وجماله، وهو الحقيقة الإنسانية بما هي هي، أي ذلك الانعكاس لوجه المحبوب في مرآة العدم.

(٥٤) عن المعنى المتأفيريقي للطبقات الاجتماعية، انظر،

Schuon, "Principle of Distinction in the Social Order," in his *Language of the Self*, trans. M. Pallis and D. M. Matheson (Madras, 1959), pp. 136ff.

(٥٥) من الممكن أن يحوز إنسان ما على خصائص تنسب إلى غير طبقة. أبرز الأمثلة على ذلك، بطبيعة الحال، هي طبعة الأنبياء - الملوك في التقليد الإبراهيمي الذين حازوا الطباقة الفروسية والكهنوتية بأعلى مراتبها. ويظل ملكيصادق المثال الأعلى لهذا الاتحاد بين الطبايع، وبين السلطين الزمنية والروحية.

وهكذا ينكشف التعقيد البالغ لذاك المخلوق المسمّى إنساناً؛ في قسمة الإنسان إلى ذكر وأنثى، وفي المزاجات المتعددة، والتقسيمات الأستروولوجيّة، والطبائع المختلفة بحسب الطبقات، والأنواع العرقيّة الشتّى، وغيرها من العوامل التي تتداخل مع هذه الأنماط من فهم الكائن البشريّ. ولكن، إذ يؤوّل بنا التحليل إلى التركيب، فإنّ هذه الكثرة المحيرة من الأنواع ترجع إلى تلك الحقيقة الفطريّة، إلى الأثروبوس الذي يعكسه كلّ كائن بشريّ في نفسه. فإنّ تكون إنساناً يعني أن تكون إنساناً حيثما حللت، وفي أيّ زمن عشت. ثمّة، إذًا، في الجنس البشريّ، وحدة عميقة لا يدركها سوى علم الإنسان التقليديّ من دون أن يختزلها [هذه الوحدة] إلى تماثل، أو إلى تساوٍ كمّيّ جاف يصيب أغلب الاهتمام الحديث بالإنسان.

يخترق التقليد كلّ هذه الاختلافات ليستجلي حضور الإنسان الحبريّ الذي خلُق ليعرف المطلق، وليعيش حسب إرادة السماء. بيد أنّ التقليد يظلّ واعياً تماماً بازدواجيّة الحالة الإنسانيّة، بأنّ الإنسان لا يعيش على مستوى ما هو عليه في مبدئه، بل يعيش دون ذلك، وبأنّه دون كمال ما يُشارك في إعطاء الإنسان إنسانيّته. وهذه الازدواجيّة مشتملة، بعد، على ذاك التجلّي المباشر للمطلق في النسبيّ، وهو الدين، والوحي في صميمه. فالإنسان كائن بحيث يستطيع أن يكون نبياً، ومتكلّماً كلمة الله، ناهيك بإمكانية التألّه التي ترفضها بعض التقاليد من مثل الإسلام. ولكن حتّى في هذه الحالات، ثمّة هامش إنسانيّ، وفي كلّ دين، ثمّة عنصر من الحقيقة الصافية غير المتعيّنة، وهامش ينتمي، في الأصل، إلى حيث تخترق الحقيقة الجوهر الإنسانيّ^(٥٦).

أضف إلى ذلك أنّ الوحي دائماً يُعطى بلغة الناس الذين يتوجّه الله إليهم بخطابه. بعبارة القرآن: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^(٥٧). من هنا، نجدنا أمام كثرة من الديانات في عالم تكثّر فيه «الإنسانيّات». وهكذا تعطي الحالة الإنسانيّة شيئاً من الخصوصيّة لاختلاف كشوفات الحقيقة مع ثبات حقيقة هذا الكشف وترفعه على كلّ صورة. والإنسان، بالفعل، قادر على النفاذ إلى ذلك الجوهر المتعالي على الصور من خلال

(٥٦) انظر،

Schuon, "Understanding and Believing," and "The Human Margin," in Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis*, pp. 401ff.

(٥٧) سورة إبراهيم، الآية ٤.

الذكاء المتقدّس بالوحي، بل هو قادر على الوصول إلى معرفة الحقيقة اللامتصّورة، وأنّها تتشكّل بصور المتلقّي بحسب الحكمة والإرادة الإلهيتين، إذ الله هو خالق ذاك المتلقّي الذي يتلقّى وحيه في المناخات والسياقات المختلفة.

كـم هو مستهجن أن نرى الإنسانويّة اللاأدرية راضية بالوعاء دون أن تعرف مصدر الإكسير الإلهي الذي يحويه الوعاء، قانعة بأن تكون منزلاً في منتصف الطريق إلى اللاإنسانيّ! لقد عاش الإنسان الحبري على هذه الأرض لآلاف السنين، وما زال حيّاً هنا وهناك رغم هجمات الحداثة. أمّا حياة الإنسان البروميثي فقد كانت بالفعل قصيرة الأمد. فقد أدّت الإنسانويّة المرتبطة بالتمرد البروميثي في عصر النهضة، في غضون قرون قليلة، إلى المادون-إنسان الذي يهدّد، لا فقط نوعية الحياة الإنسانية، بل كلّ الوجود الإنسانيّ على الأرض. أمّا سبب هذه الظاهرة، وقد لا يتوقّعها الإنسان البروميثي أبداً، فهو جلّيّ تماماً من وجهة النظر التقليدية: لا يمكن الكلام على الإنسانيّ دون الكلام على الإلهي. ورغم أنّ الباحثين اليوم قد يتطّرقوا إلى إنسانويّة صينيّة، أو إسلاميّة، إلّا أنّ الواقع يظلّ أنّه لم يكن ثمّ، في أيّ يوم، وفي أيّ حضارة، إنسانويّة شبيهة بتلك المتصلة بالنهضة الأوروبيّة. ولا يخفى أنّ الحضارات التقليدية قد حكّت عن الإنسان، وبالطبع فقد أسست لثقافات ولحقول معرفيّة هي «الإنسانيّات» في أعلى مراتبها، إلّا أنّ الإنسان المحكيّ عنه هنا لم يكفّ يوماً عن أن يكون الإنسان الحبري الذي يقف كمحور يربط الأرض بالسماء، ويشهد على ختم الألوهية المطبوع على نفس وجوده.

إنّها هذه الطبيعة في الإنسان التي تجعل كلّ إنسانويّة علمانيّة ولاأدرية أمراً مستحيلًا. ليس ممكناً، متافيزيقياً، أن تقتل الآلهة، ونسعى إلى محو الصبغة الإلهيّة عن الإنسان دون أن ندمّر الإنسان نفسه؛ إنّ تجربة العالم الحديث المريرة تقف خير شاهد على هذه الحقيقة. بل إنّ وجه الله الملتفت إلى الإنسان والعالم ليس سوى وجه الإنسان الملتفت إلى الألوهيّة، بل قل هو نفس الوجه الإنسانيّ بالفعل. لا يستطيع الإنسان أن «يمحو وجه الله» من دون أن «يمحو» الإنسان نفسه، ويختزله إلى كيان لا وجه له، ضائع في كئيب النمل. ولا يسع صرخة نيتشه أن قد «مات الله» إلّا أن تعني «مات الإنسان»، ويشهد على ذلك القرن العشرون بغير طريق. إلّا أن الردّ، في الواقع، على صرخة نيتشه لم يكن في موت الإنسان، بل في موت الإنسان البروميثي الذي ظنّ أنّه قادر على أن يعيش على دائرة لا قطب لها. أمّا الإنسان الآخر، الإنسان الحبري، رغم نسيانه في العالم الحديث، فيستمرّ في الحياة حتّى بين أولئك من الناس الذين يتباهون بتجاوز أنماط عيش أسلافهم؛ إنّه يستمرّ في الحياة ولن يموت أبداً.

ذاك الإنسان الذي يظل إنساناً، ويستمر في العيش هنا وهناك، حتى في حقبة ضمور الروحانية ونزع القداسة عن الحياة، هو كائن يظل واعياً قدره، أي التعالي، وواعياً وظيفته ذكائه، وهي معرفة المطلق. إنه واع تماماً نفاسة الحياة الإنسانية، وهي وحدها تجيز للكائن الحي في هذا العالم أن يسافر إلى ما وراء هذا الكون، مع بقائه مدركاً للمسؤوليات التي تقتضيها هذه الفرصة. وهو يعرف تماماً أن عظمة الإنسان لا تتأتى من مكر الدهاء، أو الإبداعات الجبارة، بل تكمن، قبل كل شيء، في القدرة الهائلة على إفراغ النفس من النفس، في الكف عن الوجود بالمعنى التكاملي، في المشاركة في حالة الفقر الروحي والفراغ الذي يجيز له اختبار الحقيقة الأسمى. وكما يقول سعدي، الشاعر الفارسي،

يصل الإنسان إلى حيث لا يرى سوى الله؛

انظر إلى سمو المقام الإنساني^(٥٨)

يقف الإنسان الحبري عند نقطة الحضيض في القوس الذي يكون نصفه مساراً ينزل فيه من المبدأ، ومن نموذج في الله، ونصفه الآخر قوس صعود، يسير فيه عودة إلى مبدئه. وتكشف لنا البنية الإنسانية عن دوره كمسافر، أو كسالك، يصير ما «يكونه»، ويكون ما يصيره. الإنسان إنسان تماماً فقط عندما يحقق ما يكونه، وفي ذلك ينجز لا فقط قدره ويصل إلى كماله الأول، بل ينير العالم من حوله. مسافراً من الأرض إلى مثواه السماوي، والذي كان قد تركه في الباطن، يصير الإنسان قناة نعمة على الأرض، وجسراً يصلها بالسماء. فتحقق الحقيقة في الإنسان الحبري ليس هدف الحالة الإنسانية وغايتها فحسب، بل هو السبيل إلى توحيد الأرض والسماء في زواج، وبذا يُعاد تأسيس الوحدة، وهي مصدر الكون والتناغم الذي يسري فيه. أن تكون إنساناً تماماً يعني أن تعيد اكتشاف تلك الوحدة الأولية التي «صدرت» عنها السماوات والأرض، ولم تغادرها حقاً، بل لا شيء قد غادرها حقاً أبداً.

(٥٨) تركّز كل التقاليد على مغزى «الوجه» إذ يحمل ختم الإله. وثم في القرآن الكريم أكثر من إشارة إلى «وجه الله» الذي بات مورد تفكير لعدد من حكماء المسلمين. انظر، على سبيل المثال،

H. Corbin, "Face de Dieu et face de l'homme," *Erano-jahrbuch* 36 (1968) : 165-228.

حيث يعالج كوربان، بالأساس، تعاليم القاضي سعيد القمي.

الإنسان في ثوب كماله^(١)

آن ماري شيمل^(٢)

ترجمة محمّد عليّ جراي وفاطمة زراقط^(٣)

فَصَلَ الصوفيون الكلام القرآنيّ المجلّ حول منزلة الإنسان في العالم (العوالم)، ورأوا إلى ملكاته المتعدّدة رؤيةً تسجّم والتراتبية في نظام الكون، على أنّ الإنسان متحرّك في هذه التراتبية بإرادته التي تبقى محفوظة في إرادة الله بالحُب، فلا تخرج الطبيعة الإنسانية عن مقتضيات الحلقة إذا كانت ذات إرادة خاصّة. هذا، وقد أوّل علم النفس الصوفيّ «الشيطان»، وموقعه من الإنسان، عنايةً خاصّة، إذ «يجري من ابن آدم مجرى الدم». فتعدّدت الآراء بين من يرى فيه موحّداً خالصاً (الحلاج، السنائي، العطار)، وبين من يعيه في درجة عشقه (الرومي)، وبين من يرى فيه كلّ هذه الأبعاد (إقبال)، مدفوعاً، من خلالها، بحركة الإسلام على يديّ من يراه مستحقاً من الآدميين.

المفردات المفتاحية: الصوفيّة؛ الشيطان؛ القلب؛ القضاء والقدر؛ «الجبر المحمود»؛ الحبّ.

إضاءات على النفسانيّة الصوفيّة

لطالما كانت مكانة الإنسان في الإسلام، لا سيّما عند المتصوّفة، موضع أخذ وردّ بين العلماء الغربيّين. إذ اعتبر بعضهم أنّ الإنسان، بوصفه «عبداً لله»، لا يملك أيّ أهميّة تُذكر في حضرة الجبروت الإلهيّ؛ فكأنّه يتلاشى [في حضرة]، وتضمحل شخصيّته، فلا يعدو كونه أداة يحرّكها القدر. ويرى هؤلاء أنّ مصطلح «الإنسانيّة»، الذي تشدّد به الحضارة الغربيّة،

(١) A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press: 1975), pp. 187-199.

(٢) (١٩٢٢-٢٠٠٣)، من أهمّ الباحثين في الصوّف الإسلاميّ، وأستاذة الثقافة الهنديّة الإسلاميّة في جامعة هارفرد بين سنتي ١٩٦٧ و١٩٩٢.

(٣) معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

هو مصطلح هجين في الفكر الإسلامي أصلاً. هذا في حين يرى آخرون، ينتمون إلى الفكر الصوفي في مراحل المتأخرة، خطراً كامناً قد يفضي إلى تمام الاستغراق في الذاتية، ذلك أن الشخصية الإنسانية، إذا جاز التعبير، قد «تضخمت» إلى حد صارت معه «العالم الأصغر»، فهي مرآة الله الكاملة. ويرى بعض المستشرقين في عقيدة «الإنسان الكامل» خطراً جسيماً يحدق بعلم الإنسان في الإسلام (أو الأنثروبولوجيا الإسلامية)، خطر لا يقل أهمية عن الادعاء المهين بأن دور الإنسان يكمن في أنه «عبد لله» لا غير.

وفي الواقع، يصعب علينا بيان الأنثروبولوجيا الصوفية في الإسلام^(٤)، ذلك أنها ذات أوجه عدة كما الإسلام نفسه. والاختلافات بين التيارات الصوفية القديمة وتلك المتأخرة جسيمة وشاسعة. وعليه، يمكننا أن نستهدف تلك الأوجه، من المسألة، التي تبدو مهمة لفهم «الإنسان» عند المتصوفة، من دون أن نحاول اختطاط معظم معالم الصورة.

ينص القرآن على أن الإنسان خلق بيدي الله^(٥). وهي فكرة أسهبت الروايات والأحاديث فيها شرحاً. فقد حُمر الله طينة آدم بيديه أربعين صباحاً، ثم سواه ونفخ فيه من روحه ليهبه الحياة^(٦). بعبارة روزبهان البقلي، فإن «الحضرة الإلهية عملت في الإنسان طيلة أربعين ألف سنة»^(٧). ومن ثم يتابع البقلي قائلاً «إن صورة آدم مرآة للعالمين؛ فكل ما اشتملت عليه هاتين المملكتين، يتظهر في صورة إنسان»^(٨)؛ ﴿سَرَبِهِمْ آتَيْنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾^(٩).

وتبوء أسطورة الخلق هذه الإنسان مكانةً جدر رفيعة. فالإنسان، وبالمقاييس كلها، فعل الله الأكمل، الذي صار حياً بفضل نفخة الروح الإلهي، فهو، بالتالي، مرآة تعكس صفات الباري. وكما في الحديث القدسي، فإن «[الله] خلق آدم على صورته». فإذا ما رأينا إلى آدم من هذا المنظار، فإنه يتبدى لنا النموذج الأول للإنسان الكامل، الذي قد من الله عليه بنعمة

(٤) انظر،

N. Heer, "A Sufi Psychology Treatise," *Moslem World*, 51 (1961), a translation of a text by al-Hakim at-Tirmidhi that was edited in Cairo in 1985.

وحول المراحل التاريخية اللاحقة، انظر،

J. M. S. Baljon, "Psychology as Apprehended and Applied by Shāh Wali Allāh Dihlavi," *Acta Orientalia Neerlandica*, 1971.

(٥) سورة ص، الآية ٧٥.

(٦) سورة الحجر، الآية ٢٩ وسورة ص، الآية ٧٢.

(٧) Rūzbahān Baqlī, "Sharh-i Shāṭhiyūt," *les paradoxes des soufis*, ed. H. Corbin (Tehran and Paris: 1966), p. 545.

(٨) Ibid., p. 437.

(٩) سورة فصلت، الآية ٥٣.

العلم، على خصوصيتها؛ ﴿عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١٠). وإنه بفضل «علم الأسماء»، أضحي آدم سيد المخلوقات كلها؛ فإن تكون عالماً باسم من الأسماء، يعني أنك بت قادرًا على سيادته، وعلى تسخير له لصالحك. وقد فسّر بعض المفسرين هذه الآية، في توسعة لداليلها على ما يبدو، على أن الله قد منّ على آدم بمعرفة الأسماء الحسنى المتجلية في الخلق، لكي «يستعملها» في صلواته. وبذلك، أضحي آدم الأمير الذي عُلم الأسماء، على حدّ تعبير الرومي^(١١). وقد جعل الله آدم خليفته في الأرض، وأمر الملائكة بالسجود له؛ فالإنسان يسمو على الملائكة^(١٢)، الذين لم يُمنحوا سرّ الأسماء، والذين يعبدون الله بطاعة كاملة تامّة. بيد أن الإنسان يحظى، أو يتلظى، بالاختيار ما بين الطاعة والعصيان – وإن كان القدر يحدّ من هذا الاختيار أحياناً. وقد عُرضت على الإنسان «الأمانة»^(١٣) التي عُرضت على السماوات والأرضين ﴿فَأَبْنِ أَنْ يُحْمَلَ وَأَشْفَقْ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾؛ أمانة رأى بعض المفسرين أنها المسؤولية، وآخرون أنها الإرادة الحرة، أو الحب، أو حتى القدرة على التحقق.

ولطالما كان الحنين نحو منزلهم الحقّ يحرك المتصوّفة:

لقد كنّا في الفردوس، نحن ولفّ الملائكة، فأنتى العودة إلى هناك مجدّداً؟^(١٤)

ويفضي بهم تذكّرهم لأيام الفردوس الخوالي إلى هذه الحالة التي يرثى لها، ويردّهم إلى مفاهيم الدينويّ ثانية. ففي الإنسان، يصل الخلق إلى نقطة الكمال. وقد كتب شاعر بكداشي يوماً:

الكون كله شجرة، والإنسان أضحي الثمرة. والمعنى هو الثمرة، فلا تظنّ أنّه الشجرة!^(١٥)

ونُسب إلى الباري حديث قدسيّ آخر: «كنت كنزاً مخفياً لا أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف». إذ أراد الله، في وحدته الأزليّة، أن يُعرف، فخلق الخلق، وجعل الإنسان التجلّي الذي بلغ منتهاه. وينصّ حديث قدسيّ آخر على أن الإنسان، وهو العالم الأصغر، خُلِق لأجل الحقّ، الذي خُلِق، بدوره، الأشياء كلّها لأجل الإنسان إياه.

(١٠) سورة البقرة، الآية ٣١.

(١١) Jalāluddīn Rūmī, *Mathnawī-i Ma'nawī*, ed. and trans. R. A. Nicholson (London, 1925-40), vol. 1, p. 1234.

(١٢) 'Alī b. 'Uthmān al-Hujwīrī, *The "Kashf al-Mahjūb," the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwīrī*, trans. by R. A. Nicholson. Gibb Memorial Series, no. 17. (1911; reprint. London, 1959).

(١٣) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(١٤) جلال الدين الرومي، كُنَيْت شمس يادوان كبير، تحقيق بديع الزمان فروزانفر (جامعة طهران، ١٩٥٧)، الصفحة ٤٦٣.

(١٥) J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (1937; reprint ed., London, 1965), p. 118.

وقد حبا القرآن الإنسان بمكانة جَدَّ مرموقة بالفعل، وإن لم يفضّل في ذلك. أمّا الصوفيون فقد خاضوا في مختلف جوانب حياة الإنسان. ثم إن قدرة الله الكلّية قد اشتغلت في الإنسان؛ فالإنسان، كما يصفه الرومي في بعض شعره: «هو اسطرلاب صفات الجلال»^(١٦). وقد وجد الصوفيون في القرآن بينات عدّة تدلّ على سموّ مكانة الإنسان. ومن آياتهم المفضّلة في هذا السياق: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(١٧)، آية فسّروها على أنّها إيعاز لهم بالنظر إلى قلوبهم هم لينهلوا من منبع العلم، وبالتالي ليعثروا على معشوقهم القدسي، وهو أقرب إليهم من حبل الوريد^(١٨).

ولا بدّ أنّ الحديث القدسي، «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، قد شرع من هنا، آخذاً في التمحور والتبلور؛ ولعلّه، في أصله، تبين لمقولة «اعرف نفسك» المنقوشة على معبد دلفي. وقد اعتمد منظرو الصوفيّة أيّما اعتماد على هذا الحديث: «فإذا عرفت قلب قلبك ولّبه، يعني أنّك عثرت على النقطة التي يرتع فيها الإله، وهي نقطة التقاء الإنسانيّ بالربّانيّ». وقد اختلف المفسّرون في تفسير هذا الحديث. وكتب الرومي، أروع قصّة البتّة، عن أياز، خادم محمود الغزنويّ. إذ كان أياز هذا، يطالع عند كلّ صباح خُفّيه اللذين أكل عليهما الدهر وشرب، وينظر إلى إزاره البالي الذي كان يرتديه قبل أن يجتبيه محمود لنفسه، إذ كان لا بدّ له من أن يتذكّر مع كلّ فجر حالته الوضيعة الأولى، لكي يقدر النعمة التي حباه إياها سيّده^(١٩). ويخلص الرومي إلى أنّه يجب على الإنسان، كما أياز، أن يتذكّر الضعف الذي خلّق منه، ومن ثمّ سيكتشف لاشيئته في محضر العزيز الجبار، الذي ينعم عليه بكلّ شيء، من لدن رحمته.

ويفسّر أغلب الصوفيين هذا الحديث على أنّه خلاصة تجربة على السير الصوفيّ باتجاه الباطن، وكأنّها استبطان لتجربة، أو رحلة قبلتها قلب الإنسان نفسه^(٢٠). وقد وصّف فريد الدين العطار هذا الموقف بشكل رائع أخاذ في كتابه «مصيّت نامه»، حيث يكتشف بطل الرواية سكينته، تدريجيّاً، في لجّي بحر روحه.

Mathnawī-i Ma'nawī, op. cit., vol 6, pp. 3138-43.

(١٦)

(١٧) سورة فصلت، الآية ٥٣.

(١٨) سورة ق، الآية ١٦.

Mathnawī-i Ma'nawī, op. cit., vol 5, p. 2113.

(١٩)

H. Corbin, L'homme de lumière dans le Soufisme Iranien (Paris, 1965), p. 93.

(٢٠)

وتتجلى مقولة أن «الله يرتع في قلب المحب المريد» في حديث آخر مفاده: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن». فالقلب تكيّة الله، أو سمّه، إن شئت، المرأة التي يتجلى فيها الجلال. ولكن ينبغي تقشيب هذه المرأة كلّ حين بالزهد والنسك، وبطاعة ملوّها العشق، حتّى ينقشع الغبار ويتجلي الصدا، فتعكس المرأة النور الربانيّ الأصيل الأوّل.

وثمة صورة أخرى تستخدم لإظهار كيفية تحضير السالك لهذه المرحلة، مرحلة «الإيجاد»، وهي صورة «الانكسار». إذ قال الله في حديث قدسيّ: «أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلي». وتماشى فكرة «الانكسار بغية إعادة البناء»، تمامًا، مع مجاهدة النفس عند المتصوّفة، باعتبارها مرحلة تحضيريّة. ودفع قول الجنيد إنّ الله يثبت العدم أكثر ممّا يثبت بالوجود بلويس ماسينيون إلى اعتبار الاتجاه العامّ لعلم الكلام الإسلاميّ ميسلاً إلى «تأكيد وجود الله عبر الانكسار لا الإعمار»^(٢١). فعلى النفس أن تنكسر كما الجسد، وعلى القلب أن ينفطر كذلك، حتّى يضمحلّ بما يحتوي، لكي يبنى الله فيه موطنًا جديدًا له، حاله كحال الخرابات التي تحوي كنوزًا لا تطال إلّا بتنقيب الباطن - كحال الخضر في سورة الكهف.

حيثما وجدت خرابة، فتمّ أمل بكنز ما، فلمّ لا تشد كنز الله المدفون في غياهب قلبك المدلهم المظلم؟^(٢٢)

وغالبًا ما يتحدّث فريد العطار عن «الانكسار» بصفته وسيلة للوصول إلى السكينة والوحدة - وهذا ما يشير إليه عندما يحكي على حجر الرحي الذي انكسر، فما عاد يدور متملّلا بلا توقّف^(٢٣)، أو عن محرّك الدمي، في اشتر نامه، الذي يحطّم كلّ الشخصيات التي استعملها، ويردّها جميعها إلى «صندوق الوحدة»^(٢٤). وأضحى مصطلح «منكسر»^(٢٥) مصطلحًا محببًا إلى قلوب الشعراء الصوفيّين المتأخّرين - بخاصّة في التقليد الفارسيّ الهنديّ مع بدايات القرن الثامن عشر - حيث طغت النقشبندية على شعراء الصّف الأوّل بينهم. لعلمهم كانوا يأملون، في الوقت الذي انهارت فيه الهند الإسلاميّة تمامًا، أن يجدوا عزاءهم في فكرة الانكسار كضرورة لبداية جديدة.

(٢١) L. Massignon, *La Passion d'al-Husayn 'Ibn Mansour al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad* (Paris, 1922), vol. 2, p. 631.

(٢٢) كَلَيَات شمس يادويان كبير، مصدر سابق، الصفحة ١٤١.

(٢٣) فريد الدين العطار، مهيت نامه (طهران، ١٩٥٩)، الصفحة ١٤٩.

(٢٤) فريد الدين العطار، اشتر نامه (طهران، ١٩٦٠)، الصفحة ١٣٧.

(٢٥) «شكست»، في الفارسية.

فقد يجد العارف صورة خليل له يقيم في قلب خال مفرغ من كل شيء، وقد يجد في ركام هذا القلب الكنز الخفي الدفين، ويكتشف، في جذبة أخاذة، أن «ما لم يجده في مكان قط، وجده في الإنسان»^(٢٦). ومهدت تعابير عدد من العارفين المتحمسين الذين وصلوا إلى هذه المرحلة الدرب أمام سيل من العواطف نحو وحدة جامعة حاضنة، يمكن أن تفضي، بسهولة، إذا ما أضيفت إلى نظرية ابن عربي، إلى حالة تتلاشى فيها كل حدود بين الله والإنسان، إلا أن الإله يبقى إلهاً، والعبد عبداً، وهي وجهة نظر مقبولة على نطاق واسع عند الصوفية المعتدلة.

والجدير بالذكر أن النفسانية الصوفية [علم النفس في الصوفية]، كما كل ما في الصوفية، مبنية على أفكار قرآنية، وعلى أفكار حول النفس؛ أكثر المنازل دنواً في الإنسان. ويحتل كل من القلب والروح منزلة أعلى من النفس^(٢٧). وتشكل الثلاثية هذه أساساً لمنظومات لاحقة أكثر تعقيداً؛ منظومات قديمة قدم تفسير [الإمام] جعفر الصادق [عليه السلام] للقرآن الكريم. ويحسب [الإمام] أن النفس خاصية الظالم، والقلب خاصية المقتصد، والروح خاصية السابق؛ فالظالم يحب الله لنفسه هو فحسب، والمقتصد يحب الله لله، أما السابق فيفني إرادته في إرادة الله^(٢٨). وقد أتبع كل من أبي يزيد البسطامي، والحكيم الترمذي، وجنيد هذه الثلاثية. بيد أن أبا سعيد الخراساني يدخل بين النفس والقلب عنصر «الطبع»، أي وظائف الإنسان الطبيعية^(٢٩).

وفي الفترة الزمنية نفسها، رأى أبو الحسين النوري أربع أوجه لقلب الإنسان، وقد استقاهما من القرآن [الكريم] بطريقة بارعة، فتحدث عن^(٣٠): (١) الصدر، وهو مرتبط بالإسلام^(٣١)؛ و(٢) القلب، وهو موئل الإيمان^(٣٢)؛ و(٣) الفؤاد، وهو مقرون بالمعرفة^(٣٣)؛ و(٤) اللب، وهو مقر التوحيد^(٣٤).

Yûnus Emre, *Divân* (Istanbul, 1943), p. 79.

(٢٦)

(٢٧) انظر،

L. Massignon, "Le 'cœur' (al-qalb) dans la prière et la méditation musulmane," *Études Carmélitaines* (1950).

P. Nwyia S.I., *Exégèse coranique et langage mystique* (Beyrouth, 1970), p. 17.

(٢٨)

Ibid, pp. 240-2.

(٢٩)

Ibid, p. 321.

(٣٠)

(٣١) سورة الزمر، الآية ٢٣.

(٣٢) سورة الحجرات، الآية ٧؛ وسورة النحل، الآية ١٦.

(٣٣) سورة النجم، الآية ١١.

(٣٤) سورة آل عمران، الآية ١٩٠.

و غالباً ما يزيد الصوفيون عنصر السرّ، وهو لبّ اللبّ، حيث يُختبر الوحي الإلهي. وقد شبه [الإمام] جعفر الصادق [عليه السلام] العقل بالحاجز الذي يحول بين القلب والنفس - ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾^(٣٥) - لكي لا تتمكن الغرائز المدلهمة الدنية من النيل من طهارة القلب ونقاؤه^(٣٦).

ولكلّ من هذه المراكز الروحية وظيفة خاصّة محدّدة. وقد لخص عمرو المكي بعض الأفكار الصوفية الأولى في حكاية لطيفة، إذ قال:

إنّ الله خلق القلوب قبل الأجساد بسبعة آلاف عام، وحفظها في مقام قربيه. وخلق الأرواح قبل القلوب بسبعة آلاف عام، وحفظها في جنة الأنس به. وخلق الأبواب قبل الأرواح بسبعة آلاف عام، وحفظها في مقام الوصل به. ثمّ حبس اللبّ في الروح، والروح في القلب، والقلب في الجسد. ثمّ اختبرها وأرسل الرسل، فبدأ كلّ منها في البحث عن مقامه الخاصّ. فانشغل الجسد بالصلاة، ووصل القلب إلى الحبّ، وبلغت الروح القرب من الربّ. ووجد اللبّ استقراره في الوصل بالله^(٣٧).

وقد أسهب الصوفيون المتقدّمون بشرح هذه التعاليم البسيطة، ووضعوها في نظام دقيق ترتبط فيه كلّ خبرة بالجزء الذي يتلقاها.

وقد صنّف الصوفيون، بالطريقة ذاتها، ضروب الكشوفات المختلفة التي يشهدها السالك، وذلك على أساس اختلاف مراتب وعي العارف [أو تنبّهه] أثناء حدوث هذه الكشوفات، وما إذا كانت [هذه الكشوفات] ذات نفع يفضي به إمّا إلى معرفة فكرية أو إلى معرفة حدسية بالحقّ تعالى. وقد قام عارف صوفي آخر بتصنيف هذه الكشوفات، معتمداً على مفردات حديثة، كما الآتي:

أ. الكشف الكوني؛ وهو ينشأ عن تقوى وتزكية نفس، ويظهر في الأحلام والبصيرة.

ب. الكشف الإلهي؛ وهو ثمرة عبادة راتبة وجلاء قلوب، ويؤوّل إلى معرفة عالم الأرواح، ومعرفة القلوب والسرائر، فيرى العارف خبايا الأمور، ويستقرئ الأفكار المبطنة.

(٣٥) سورة الرحمن، الآية ٢٠.

(٣٦)

(٣٧) انظر،

Exégèse coranique et langage mystique, op. cit., p. 163.

M. Smith, Readings from the Mystics of Islam (London, 1950), p. 29.

ت. الكشف العقلي؛ وهو يمثل المرتبة الأدنى للمعرفة الحدسية. ويمكن الوصول إليه بتهذيب الملكات القيمية. ويستطيع الفيلسوف، كذلك، أن يختبر هذا اللون من الكشف.

ث. الكشف الإيماني؛ وهو ثمرة عبادة كاملة خالصة، تتبع وصول الإنسان إلى كمالات النبوة. فيمنّ عليه الحق بركات ربّانية مباشرة، فيكالم الملائكة، ويلتقي بأرواح الأنبياء والرسل، ويدرك ليلة القدر، ونعم شهر رمضان المبارك متجليّة أمامه على هيئة إنسان في عالم المثال^(٣٨).

على العموم، تأتي هذه التحديدات في المراحل المتأخرة للصوفيّة، بيد أن مراتب التجليات الروحية للحقائق ما فوق الطبيعية كانت، ومنذ البدايات، موضع قبول وترحيب عند معظم المتصوّفة. وقد ميّز هؤلاء حقّ تمييز بين العلم اللدنيّ الذي يُمنح للعارف^(٣٩)، وبين المعرفة العادية المألوفة. فهم قد «تذوّقوا»، في هذه الخبرة، مراحل جديدة من الحكمة الموحاة، وهي حكمة تبقى المقاربات العلمية والمناهج الكلامية عاجزة عن سبر أغوارها.

الخير والشر: ما موقع الشيطان منهما؟

تشكّل الطريقة التي تعاملت بها فرق الصوفيّة مع الشيطان، أو قوّة الشرّ، أحد أكثر الجوانب المبهمة في النفسانية الباطنية في الإسلام. إذ يضطلع الشيطان بحسب القرآن - وهو إمام ملاك مطرود من الجنة أو جنّ خلّق من مارج من نار - بدور محوريّ في قصّة الخلق^(٤٠). وكان الشيطان، بحسب بعض الصوفيّين، معلّم الملائكة، وهو في هذا السياق موضوع قصيدة من القرن السابع عشر كتبها الشاعر البنغالي المسلم، سيّد سلطان، وعنوانها إبليس نامة^(٤١). يقول الشاعر في القصيدة إنّ الملائكة أمروا بتوقير إبليس بعد لعن الله له، ذلك أنّه كان معلّمهم. وينطبق الأمر نفسه على المريد المأمور بطاعة شيخه وتبجيله ولو كان في الحقيقة إبليسيّاً.

(٣٨) الخواجة مير درد، علم الكتاب (مطبعة أنصاري، ١٨٩١)، الصفحة ٤٤٣.

(٣٩) سورة الكهف، الآية ٦٥.

(٤٠) سورة البقرة، الآيات ٢٨ إلى ٣٤.

Enamul Haqq, Muslim Bengali Literature (Karachi, 1957), p. 119.

(٤١)

ويرد في حديث مشهور أنّ الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم^(٤٢)، ويمكن بالتالي مساواته بالنفس، أي المرتبة السفلى من الإنسان. إلّا أنّه لم يحدث في تاريخ الإسلام أن أعطي إبليس سطوة فعلية على الإنسان؛ هو يستطيع أن يغويه أو يكذب عليه كما فعل مع آدم، لكنّ الإنسان يستطيع أن يقاوم وسوساته. ويشكو الشيطان، كما يصوّره محمّد إقبال، من سهولة غوايته أبناء آدم. إذّا، لا يصير إبليس شرّاً بما هو هو؛ بل هو يبقى على الدوام مخلوقاً من مخلوقات الله، وبالتالي أداة بيده بكلّ تأكيد.

وجرت محاولات عديدة في بعض الحلقات الصوفية لإصلاح إبليس. ويبدو أنّ أولى هذه المحاولات نشأت مع الحلاج في قوله إنّ إبليس تباهى بعبادته الله آلاف السنين قبل خلق آدم، وآل به افتخاره بأصل خلقه من نار إلى عصيان أمر الله بالسجود لآدم المخلوق حديثاً من طين. ويرى الحلاج أن ليس في العالم إلاّ موحّدان حقيقيّان، هما رسول الله صلى الله عليه وآله وإبليس؛ فالأوّل خازن رحمة الله والثاني خازن غضبه. ويصبح إبليس، بحسب نظرية الحلاج، «أكثر توحيداً من الله نفسه»^(٤٣). إذ إرادة الله تأبى أن يُعبد غيره، وإبليس أبى الانصياع لمخلوق، على الرغم من صدور أمر الهيّ واضح بذلك. ويترجم الحلاج هذا الاحتجاج في رباعيته الشهيرة «جحودي فيك تقدّيس»، حيث يصوّر إبليس الذي بقي بين الإرادة والامر؛

ألقاهُ في اليمِّ نكوفاً وقالَ له إياكَ إياكَ أن تبخلَ بالماءِ

ولقد ألهم موقف إبليس المأساويّ عدداً من الشعراء، فعبروا عن تعاطفهم معه. إذ إنّ معضلته تنذر الإنسان بطريقة مامن الصعاب التي سيواجهها في هذا العالم. وأجمل ما كتب في هذا المجال قصيدة للسنائي الغزنوي^(٤٤)، وهو من عظماء «رثائي الشيطان» الأوائل، يصف فيها الملاك المطرود «الذي كان قلبه عشّاً لطائر سيمرغ الحب»^(٤٥)، وهو يعترض على مكر الله إذ كان في نيّته منذ الأزل أن يدين إبليس، ويجعل من آدم ذريعة لإخراجه من الجنة:

شركٌ في طريقي نصبه وواراه

وجعل آدم مدخله ومبتداه

(٤٢) أبو المجد مجدود السنائي، حديقة الحقيقة وهرية الطريقة، تحقيق مدرّس رضوي (طهران، ١٩٦٢)، الصفحة ٤٧١.

(٤٣) H. Ritter, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Fariduddin Attārs* (Leiden: 1955), p. 538.

(٤٤) أبو المجد مجدود السنائي، الديوان، تحقيق مدرّس رضوي (طهران، ١٩٦٢)، الصفحة ٨٧١.

(٤٥) طائر العنقاء باللغة الفارسية. المترجم.

أراد سبيلاً إلى لعني

فكان ما أراد

وكان ابن الطين الذريعة المعني

لا ريب، فإن إبليس قد قرأ على اللوح المحفوظ أن الله سيلعن مخلوقاً ما، لكن لم يخطر بباله أن يكون هو، كيف وهو المشتغل على آلاف جواهر الطاعة؟ إننا نادراً ما نجد قصائد تظهر العظمة المساوية لإبليس بوصف يفوق قصيدة الغزال للمعلم السنائي الغزنوي.

وقد يكون فكر السنائي متأثراً بمعاصره، أحمد الغزالي (١٢٦ م)، الذي كان أكبر منه، وهو العلم التقليدي لفكرة براءة إبليس والذي تجرأ على القول: «وأنه من لم يتعلم التوحيد من إبليس فهو زنديق»^(٤٦). وقد أثار هذا القول وقتل حفيظة المتدينين، لكنه وجد صداه في كثير من الكتابات الصوفية اللاحقة. ويوافق العطار السنائي في مقارنته، فيرى في إبليس الموحد الأكمل والعاشق الأكبر، فهو تقبل من الله حتى اللعن، واعتبره ثوب عز إذ، وبحسب قول الحلاج، «لعله إياي أحب إلي ألف مرة من أن ألتفت إلى سواه»^(٤٧). ويصير إبليس بذلك نموذج العاشق الكامل الذي يرضخ لكل أمانى معشوقه، ويفضل الفراق الأبدي الذي شاءه المعشوق على الوصال الذي يتوق هو إليه. وبعد هذه الفترة بقرون، فاجأ سرمد، وهو يهودي من الهند المغولية تحول إلى الصوفية، وأعدم عام ١٦٦١، المتدينين برباعية يدعوهم فيها إلى تقليد الشيطان:

اذهبوا وتعلموا سبل العبودية من الشيطان،

اخترأوا قبلة واحدة ولا تسجدوا لغيرها^(٤٨).

حتى قصائد المتصوف الشاه عبد اللطيف، الذي عاش في القرن الثامن عشر في أفاسي السند، تدعو القراء إلى إجلال إبليس كعاشق حقيقي، وأن يسروا بسيرته، الأمر الذي شكل مصدر حيرة للمعلقين^(٤٩).

(٤٦) M. S. Swartz, *Ibn al-Jawzi's "Kitāb al-qusṣās wa'l-mudhakkirīn"* (Beirut, 1971), p. 221.

(٤٧) فريد الدين العطار، معن الطير، تحقيق محمد جواد شكور (طهران، ١٩٦٢).

(٤٨) *Armghān-i Pāk*, ed. by Sheikh Muḥammad Ikram (Karachi, 1953).

(٤٩) انظر،

A. M. Schimmel, "Schah 'Abdul Latif's Beschreibung des wahren Sufi," in *Festschrift für Fritz Meier*,

compiled by R. Gramlich (Wiesbaden, 1974).

إلا أن فرقا أخرى من المتصوفين لم تر في رفض إبليس السجود لآدم عصياناً فحسب، أو النموذج الأول لكل معاصي العالم، بل اعتبروه نقصاً في العشق. فإبليس، كما يؤكد الرومي دائماً، رأى بعين واحدة: لقد رأى خلقه آدم وأصله الطيني فحسب، ولذا أخذ يتفاخر قائلاً ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾^(٥٠) باعتبار أن النار أفضل من الطين. إلا أنه تجاهل الحقيقة الفعلية، وهي أن الله نفخ فيه من روحه وجعله على صورته^(٥١). ويصبح إبليس بذلك مثل مدرسة الفكر «الأحول»، الذي لا يرى بعينين، خاسراً بذلك حب الله الذي يشكّل إرث آدم كما قال الرومي^(٥٢)، وأوضح من بعده محمد إقبال.

ويصبح إبليس، بذلك، مثالاً للمأساة والكآبة، يجلس ضائعاً وحيداً من دون أمل. ويصوره بعض المتصوفة في ثوب من الأسى أو عازفاً أغاني الفراق الكئيب. ولقد ظهر صدى التشعبات الكثيرة التي طورتها بعض الفرق الصوفية لأوجه إبليس في أيامنا هذه عبر أعمال محمد إقبال، الذي يقدم إبليس في لوحة متعددة الألوان وغير اعتيادية^(٥٣). فهو يرى فيه العاشق والمفكر، والموحد وروح الشر التي تنوق إلى أن يقهرها الإنسان الكامل (نسبة إلى مضمون الحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه الرسول [صلى الله عليه وآله]: «إن شيطاني أسلم على يدي»)، وأن تنكسر حتى تجد في انكسارها الخلاص. إذاً، هو سيسجد أمام ابن آدم حين يُثبت الأخير تفوقه عليه. ومن ناحية أخرى، فإن إقبال قد وظّف، كذلك، الصورة الشائعة للشيطان كمخلوق غويّ، ومادّي، ومدمر.

إن المشاكل التي تعالجها العلوم المتخصصة في دراسة الشيطان شديدة الارتباط بموضوعات من مثل الخير والشر، وبالتالي مسائل القضاء والقدر وعلاقتها بالاختيار. ولقد شكّلت هذه المشاكل مادة نقاش لأولى جدالات علم الكلام في بدايات نشوء الفكر الإسلامي، وما زالت تحير عقول المؤمنين حتى يومنا هذا. إذ لو لم يكن من مؤثر إلا الله، فما هو دور الإنسان؟ وإلى أي مدى يمكن أن ننسب أفعال الإنسان وأعماله إليه؟ وما هو مصدر الشر؟ وإلى أي حد يقع الإنسان كما الشيطان بين إرادة الله وأمره؟

(٥٠) سورة الأعراف، الآية ١٢.

Mathnawī-i ma'nawī, op. cit., vol. 4, line 1617.

(٥١)

Ibid, line 402

(٥٢)

A. Buasani, "Satan nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal," *Rivista degli Studi Orientali* 30 (1957);

(٥٣)

A. M. Schimmel, "Die Gestalt des Satan in Muhammad Iqbal's Work," *Kairos*, 1963, fasc. 2.

«والقدر سرّ من أسرار الله، لم يطلع عليه ملكاً مقرّباً، ولا نبياً مرسلًا». فهو، كما يقول روزبهان بقلي قارئاً هذا الحديث المنسوب إلى النبي [صلى الله عليه وآله]، «سرّ الله منذ ما قبل الخلق، فلا يدركه من خلُق في الزمان»^(٥٤). وقد عرف المتصوّفة أنّ أيّ اعتراف بـ«قدر» حاكم على الكلّ سيعود بنتائج خطيرة على أفعال الإنسان وإيمانه. من هنا كان الزهاد الأوائل دوماً وجلين ممّا قدّر لهم. فقد كانت فرائضهم ترتعد، على الرغم من نوافلهم وسهرهم وصيامهم، من يوم القيامة خوفاً من أن يرمى بهم في النار بحسب قرار الله الأبدي: «هؤلاء إلى الجنة ولا أبالي، وهؤلاء إلى النار ولا أبالي»، وهو حديث يقتبسه الغزالي للإشارة إلى غموض الإرادة الإلهية.

وقد حاول المتصوّفون الأواخر حلّ هذه المشكلة بإدخال مبدأ الحبّ، أي أن تبقى إرادة من وصل إلى الفناء، عبر تنسّكه ومعاناته وحبّه، محفوظة في إرادة الله. فلا ينسب الإنسان بعدها أيّ فعل إلى نفسه، بل يعيش ويعمل ويتكلّم من خلال إرادة الله، مختبراً بذلك ما سُمّي «الجبر المحمود».

وقد كان جلال الدين الرومي أكثر صراحةً وطلاقةً من أيّ من نظرائه في قوله بعدم توافق القول بالتقوى مع القبول بقدر أعمى. ويروي الرومي، بأسلوبه الساحر، قصّة رجل تسلّق شجرة وأكل من ثمرها قائلاً لصاحبها: «هذه شجرة الله، وأنا أكل من الثمر الذي أعطاه»، فقام صاحب الشجرة بضربه «بعضا الله» حتّى يعترف بأنّ السرقة كانت بمشيئته لا بأمر من الله^(٥٥).

وفي السياق الفكريّ نفسه، ينبذ الرومي التفسير الشائع لحديث «قد جفّ القلم»، الذي يعني أنّه لا يمكن لأيّ شيء قدّر وكتب على اللوح المحفوظ أن يتغيّر. ويرى الرومي أنّ هذا الحديث إقرار أبديّ من الله بأنّه لا يضيع أجر العاملين، ولا يعني أبداً تساوي الأعمال الحسنة والسيئة^(٥٦).

البس ممّا حاكت يداك

واشرب ممّا زرعتا^(٥٧)

R. Baqlī. "Sharh-i Shāthiyāt," *Les paradoxes des soufis*, ed. II. Corbin (Tehran and Paris, 1958), p. 175. (٥٤)

Mathnawī-i Ma'nawī, op. cit., vol. 5. lines 3077-100. (٥٥)

Ibid., vol. 5, lines 131-53. (٥٦)

Ibid., vol. 5, line 3181. (٥٧)

ولا يدعوا هذا الحديث إلى الكسل، بل يحث على العمل بجِدٍّ أكبر وبإخلاص تامٍّ حتّى
تصير عبودية الفرد أنقى، ويكون بذلك مقبُولاً أكثر^(٥٨). لأنَّ

البقرة تُضرب إذا أبت أن تعمل النير،

لكنَّ أحدًا لا يتوقَّع منها أن تطير^(٥٩)

ولنا بعد ذلك أن نقول إن تصرّف الإنسان، بالتوافق مع الطبيعة التي وهب الله إياها،
يشكل بحدّ ذاته تمهيداً مع هدف الله من الخلق: كل مخلوق يوجده الله، وكل فعل يسمح به،
مفيد وموصل لنهاية جيّدة، حتّى وإن لم يستطع الإنسان أن يرى الهدف النهائي من فعلته.
فالإنسان، كما ينصّ الحديث الشريف، «بين إصبعي الرحمن»، ما يعني أن لكل فعل وجهان،
وأن كلّ انبساط هو بعينه انقباض، كما أن التنفّس يشتمل على الانقباض والانبساط معاً.
ويُظهر الله نفسه بالطريقة ذاتها من خلال أسماء وصفات متناقضة، فالجلال لا يقلُّ أهميّةً
عن اللطف في حفظ مسار الخلق. فالإنسان لا يرى إلّا الظواهر الخارجيّة فيأخذ بظواهرها،
ونادراً ما يفكر في القوّة الخفيّة التي أوجدتها. فهو يرى - وأستخدم هنا المقارنة المفضّلة عند
الروميّ - الغبار لا الريح؛ ينظر إلى الزبد وينسى عمق البحر. فالإلهيّ متقابل الأضداد
Coincidentia oppositorum، إلّا أنّه ظهر، لكي يُعرف، في قوالب وألوان مختلفة متقابلة،
لأنّ نوره المحض أقوى من أن يستوعبه أحد، فافتضى تقوّلته في قوالب مادّية. ولا يُعرف
النور إلّا بضدّه^(٦٠). وبالتالي، يمكن للصوفي أن يفهم أنّ غضبة الله رحمة خفيّة، وأنّ الألم
والعقاب الذي ينزله على محبيه ضروريّ لنموهم الروحيّ ضرورة الدواء المرّ للمريض. وكم
مرّة ضلّل الإنسان بالمظاهر الخارجيّة؛

كم عداوة ما كانت إلّا صداقة

وكم من دمار ما كان إلّا إصلاحاً^(٦١)

فالله يستبطن في غضبه الرحمة وفي رحمته الغضب، وكلّ مخلوق يُظهر هذين
الوجهين؛

كانت الريح الباردة دماراً على قوم عاد،

Ibid, vol. 5, line 3113.

(٥٨)

Ibid, vol. 5, line 3110.

(٥٩)

Ibid, vol. 5, line 1133.

(٦٠)

Ibid. vol. 6, line 2660.

(٦١)

لكنها كانت لسليمان خادمة تجري بأمره^(٦٢)

وكذا حال السم، فهو مصدر حياة للأفعى، وحامل الموت لغيرها^(٦٣). ويمكن كذلك فهم الخضر الذي حملت أفعاله معاني عميقة على الرغم من أنها بدت غير عقلانية ظاهراً. على القلب الآخر، يجب على الصوفي ألا يقبل الخير والشر باعتبارهما ناتجين عن الله، وبالتالي أن يساوي بينهما، بل يجب عليه أن يبقى حذراً من استبطان البركة للمكر. والرقابة الدائمة ضرورية للحفاظ على سلامة الروح.

لقد خصص كبار العرفاء دراسات مفصلة حول علم الله وقدرته، مناقشين أدق تفاصيل العلاقة بين الإنسان والإرادة الإلهية. مثال على ذلك فكر الجيلي الذي فسره رينولد نكلسون بشكل ممتاز. لكن حتى أشهر المنظومات لم تستطع التخلص من معضلة القدر والتفويض المتعبة؛ ذلك أن هذه المعضلة لا تحل بالعقل، بل بالحب حصراً. فقد فهم الحلاج والرومي وأتباعهما أن الجبر المحمود، كما يسميه إقبال، يمكن أن يتحقق لا بمجرد القبول بأي وضع معين، بل بالعمل على التواؤم مع الله من خلال الحب والصلاة. ومتى حصل هذا التغير في إرادة الإنسان، عبر التسليم المحض التابع من الحب، يمكن للمتصوف أن يأمل بانفتاح أبواب جديدة أمامه في طريقه الروحي نحو أعماق الألوهية؛

ومتى سَدَّ أمامك كل الطرق والسبل

فسيُظهر لك طريقاً خفياً لا يعلمه غيره^(٦٤).

Ibid, vol. 6, line 2660.

(٦٢)

Ibid, vol. 5, line 3295.

(٦٣)

(٦٤) كليات شمس يا ديوان كبير، مصدر سابق، القصيدة ٧٦٥.

الطبيعة البشرية في إدراك شخصي مباشر

علي يوسف^(١)

هذه العجالة محاولة لتكوين فكرة واضحة ومتميزة، ما أمكن، عن الطبيعة البشرية عبر تحليلها - كما تتجلى في وآحاد الناس - إلى مكوناتها الجسدية والانفعالية والإدراكية والاجتماعية والروحية في تفاعلها وتكاملها وتضافرها في كينونة دينامية، واحدة، ووحيدة، مؤهلة لممارسة فاعلياتها بحرية نسبية تجعلها مسؤولة بنسبة كبيرة عن مصيرها.

المفردات المفتاحية: الطبيعة البشرية؛ البعد الجسدي؛ البعد الإدراكي؛ البعد الانفعالي؛ البعد الاجتماعي؛ البعد الروحي؛ الشخصية الواحدة والوحيدة والدينامية؛ الحرية.

تتأسس هذه العجالة على زعم (فرضية) مفاده أن الأبحاث التي تتناول الطبيعة البشرية تنطلق، أساساً، من إدراك شخصي مباشر لهذه الطبيعة، أي من تجلياتها في وعي من يهتم بالتعرف إليها من خلال ملاحظة سلوكه، وملاحظة الأحاسيس والمشاعر والأفكار التي تسبق وترافق وتلي هذا السلوك، وذلك بهدف فهمه أو عقله. أما ما يمكن أن يلي هذه الملاحظة الذاتية من مراقبة سلوكيات النظائر عبر استخدام تقنيات متخصصة (إحصاء، تجارب، روائز، وغير ذلك)، فإنما يهدف إلى تدعيم فرضيات نتجت عن التأمل الذاتي بهدف تثبيتها وتعميمها ونسبتها إلى الطبيعة البشرية. ولكن هذه الأبحاث، وإن انطلقت من الإدراك المباشر، فإنها راحت تبتعد، أكثر فأكثر، عما يؤدي إليه هذا الإدراك بحيث بتنا أمام نظريات، بعضها ينفي وجود طبيعة بشرية (الماركسية، المدرسة السلوكية، المدرسة الوجودية)، وبعضها يؤكدها ويدافع عنها، بعضها يقزم دور أحد مكوناتها (الجسد)،

(١) باحث في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت.

وبعضها يضخم هذا الدور^(٢)، بعضها يقزّم دور الاستعدادات الموروثة، وبعضها يضخمها. والقول نفسه ينطبق على دور المجتمع في صوغ الشخصية الإنسانية، ودور الميول والدوافع مجسّدة على مستوى الوعي برغبات ونزوات وشهوات.

وعلى هذه التناقضات والاختلافات تبنى تناقضات واختلافات في النظر إلى الحرّية والمسؤولية والأخلاق والدين والسياسة وكلّ الأنشطة الإنسانية الأخرى.

لا ريب في أنّ هذه الأبحاث وما نجم عنها من تنظير وعلوم تمسّ الطبيعة البشرية (الفلسفة، اللاهوت، وعلوم الكلام والنفس والاجتماع والسياسة والتربية، وحتى علوم اللغة والحياة biologie، ووظائف الأعضاء physiologie) قد حقّقت، وما زالت تحقّق، تقدّمًا في الحفر على الطبيعة البشرية، في مكوّناتها المشخّصة، أو القابلة للتشخيص في سلوك فرديّ أو اجتماعيّ، وساعدت حتّى على قيام الشخص باستبطان ذاته وفهمها. ومع ذلك، فإنّ هذه الأبحاث، في ابتعادها عن الإدراك المباشر، تظلّ عرضةً لخطرين يمكن أن يسهما في تشويه فهمنا للطبيعة البشرية. هذان الخطران هما:

١. الاعتماد على مكتشفات علمية أفضى إليها البحث لإنشاء فلسفة عامّة تنظر بطريقة خاصّة إلى الوجود والحياة والإنسان، وتبنى على هذه النظرة منظومة قيم وأنساق سلوك مستحبة وأخرى مكروهة. والأمثلة على ذلك كثيرة^(٣).

٢. الوقوع في النظرة التجزيئية وما ينجم عنها من ثنائيات ونظرات اختزالية، وهذا الاحتمال ناجم عن الاحتمال السابق. فالباحث عندما يتناول جانبًا من جوانب الطبيعة البشرية ويضخم دوره، سواء جعله مرتكز فلسفة عامّة، أم لم يفعل، فإنّه يغامر بجعل نظريته جزئيةً partiel ومتحيزةً partial بصورة تقزّم، بنسبة أو بأخرى، الجوانب الأخرى، ويشوّه النظرة إلى الطبيعة البشرية بصورة عامّة.

يتأكّد ما نذهب إليه بالعودة إلى بعض التعريفات المعطاة للطبيعة البشرية على اعتبار أنّ هذه التعريفات هي خلاصة مذاهب ورؤى في نظرتها إلى الطبيعة البشرية.

(٢) لأخذ صورة واضحة عن هذا التفاوت في النظر إلى الجسد، راجع مقالات ملفّ مجلّة المحقّقة، العدد ٢٣.

(٣) فرويد مثلاً اكتشف دور الغريزة الجنسية في حدوث بعض المظاهر العصابية بفعل ما تلقاه في ممارستها من خضوع لقيم اجتماعية. لنقل أنّه اكتشاف علمي. ولكنّ استخدام هذه الغريزة لتفسير مجمل السلوك، بما فيه الاعتقاد الديني والإبداع الفني، يوقع في شطط لا مبرر له، والامر نفسه ينطبق على اكتشافات ماركس في دراسة الاقتصاد ودوره في السياسة.

من هذه التعريفات نذكر:

- أ. «الطبع والطبيعة: الخليفة أو السجية التي جبل عليها الإنسان».
- ب. وجمعها طباع «وهو ما طبع عليه من طباع الإنسان في مأكله ومشربه وسهولة أخلاقه وحزونها وعسرها ويسرها وشدة ورخاوته وبخله وسخائه».
- ج. «وطبعه الله على الأمر، بطبعه طبعاً: فطره»^(٤).
- د. كل ما هو فطري، غريزي، عضوي، في جنس كيان، ولا سيما في البشرية ما يتعارض مع ما جرى اكتسابه بالخبرة الفردية أو الاجتماعية.
- هـ. علامات فارقة تميز فرداً، طبعاً، فرادةً (بقدر ما تعتبر هذه العلامات طبائع فطرية وتحدث سلوكيات شبه غرائزية)^(٥).
- و. «مجموع السجايا الفطرية الأساسية (المادية والمعنوية) الخاصة بالكائن الإنساني في مقابل الخصائص المكتسبة بفعل التربية والعادة والتراث tradition»^(٦).

يلاحظ، في ما يلاحظ، أن هذه التعريفات تشدد إجمالاً على ما هو فطري في مقابل ما هو مكتسب (التعاريف «أ»، و«ج»، و«د»، و«و»)، ما يطرح سؤال: أليس الفطري نفسه هو ما يفرض الاكتساب بحيث يصبح المكتسب جزءاً من مستلزمات الطبيعة البشرية، وبالتالي مكوناً من مكوناتها؟ ولعل الحس السليم، أو العقل الرشيد، عند ابن منظور، هو ما جعله يتنبه في تعريفه («ب») إلى المزج بين الفطري والمكتسب، أي إلى نتيجة التفاعل بين الفطري والمكتسب من خصائص سلوكية تسم فرداً بعينه.

يلاحظ، إلى ذلك، أن بعض التعريفات، لا سيما تعريف لالاند الذي ميزناه بالحرف «هـ»، ينقل فكرة الطبيعة الإنسانية مما هو مشترك وعام بين أفراد النوع إلى ما يخص فرداً ويميزه عن غيره. وهذا ما يطرح أسئلة العلاقة بين ما يشكل فرادة الفرد واجتماعية المجتمع، وأينها يلعب الدور الحاسم في تحديد أنماط تفكير الفرد وسلوكاته. وهل ما يشكل فرادة الفرد

(٤) ابن منظور، لسان العرب، الطبعة ١ (بيروت: دار صادر)، الجزء ٨، فصل «الطاء المهملة»، الصفحة ٢٣٢.

(٥) لالاند، المعجم الفلسفي، ترجمة خليل أحمد خليل، الطبعة ١ (بيروت-باريس: منشورات عويدات، ١٩٩٦)، الجزء ٢، الصفحة ٨٥٦.

(٦)

Dictionnaire Hachette encyclopédique (Paris: Hachette, 2004), «Nature».

هو قدره، كما يقول الشاعر الألماني غوته^(٧)؟ وإذا كان ذلك كذلك، فما الذي يبرّر حرّية الإنسان ومسؤوليته تجاه نفسه وتجاه الآخرين (أفرادًا وجماعات) في هذه الحياة الدنيا، وأمام الخالق في الحياة الآخرة؟

بمحمل ما تقدّم شكّل دافعًا للعودة إلى الكلام على الطبيعة البشرية كما تتجلى لإدراك شخصي ومباشر لا يتجاهل تقدّم العلوم في الحفر على هذه الطبيعة كلًّا ومكوّنات، بل يستفيد منها بقدر ما هي علوم، ولكنه يضع بين مزدوجين ما قد ترتّب على هذه العلوم من رؤى عامّة قد تحمل المخاطر التي أشرنا إليها.

ممارسة الإدراك الشخصي والمباشر في التعرّف إلى الطبيعة البشرية بالصورة المشار إليها، يعيد إلى الذهن منهج الاستبطان، بمعنى

نظر وعي لذاته بذاته. بهدف نظريّ: سواء لمعرفة الفكر الفرديّ بوصفه فرديًا، أم لأجل معرفة الفكر الفرديّ كنموذج قابل للرصد مباشرة من نماذج النفس البشرية عمومًا، أو حتّى كنموذج لأيّ فكر مهما يكن^(٨).

ذلك المنهج الذي استبعدته المناهج الوضعانية الذاتية، لنقص عموميّته وموضوعيّته وانحصاره في الإحياءات الذاتية^(٩)، ما يقضي التمييز بينهما (الاستبطان والإدراك الشخصي المباشر) من حيث إنّ الإدراك الشخصي المباشر، كسبيل للتعرّف إلى الطبيعة البشرية، لا يحصر دور الوعي في تأمل ذاته بذاته، إلّا إذا اعتبرنا الذات بمحمل مكوّنات الطبيعة البشرية مجسّدة في آحاد الناس، وليس فقط الفكر الفرديّ، سواء بوصفه فرديًا، أم بوصفه نموذجًا من نماذج النفس البشرية، ومن حيث إنّ هدفه لا ينحصر بالتنظير، أي المعرفة العلميّة للفكر الفرديّ، كما هو هدف الاستبطان، بل يمتدّ لمعرفة بمحمل الطبيعة البشرية بأهداف معرفيّة وأخلاقيّة وعملية أيضًا.

صحيح أنّ التعرّف إلى الطبيعة البشرية بوساطة الإدراك الشخصي المباشر يقتضي وعي الذات بالذات، أو معرفة النفس بالنفس، ولكن بالمعنى الذي أشرنا إليه ويهدف تحقيق مقتضى حكمة معبد دلفي مقروءة على لسان سقراط «اعرف نفسك»، أو بالصورة التي

(٧) ديديه جوليا، قاموس الفلسفة، ترجمة فرانسوا أيوب وآخرين، الطبعة ١ (بيروت: مكتبة أنطوان، ١٩٩٢)، الصفحة ٢٩٦.

(٨) المعجم الفلسفيّ، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٦٩٩.

(٩) المصدر نفسه.

أشار إليها القرآن وحثّ عليها، ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^(١٠)، ووجدت صداها في حكمة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، «اعرف نفسك تعرف ربك»، حيث معرفة النفس بالنفس تفضي أيضًا إلى معرفة الرب، على أن يكون المقصود بمجمل الذات، أي الطبيعة البشرية مجسدة في آحاد الناس بكلّ مكوناتها، وليس بأحدها (النفس الدالة على القوى الإدراكية والقوى النزوعية على الرغم من الأهمية الحاسمة لهذه المكونات في تحديد الطبيعة البشرية).

مكونات الطبيعة البشرية

يدرك كلّ سويّ من الناس أنه ليس كائنًا بسيطًا، وإن كان واحدًا، بل مركّبًا من أبعاد، أو مقومات، أو مكونات تتفاعل في ما بينها وتبادل التأثير والتأثر بصورة مستمرة، فإذا حاول تفصيل أو تحليل هذا المركّب إلى مكوناته، بالإدراك المباشر، فإنه يدرك أنّ لهذا المركّب مكونات أو أبعاد يمكن إجمالها بالبُعد الجسديّ، والبُعد الإدراكيّ، والبُعد الانفعاليّ، والبُعد الاجتماعيّ، والبُعد الروحيّ. وتناول كلّ من هذه الأبعاد بصورتها المعلنة نسبيًا (الصورة التي تتجلى بها في ما بلغته المرحلة الراهنة من المعرفة بها)، ومن ثمّ نتناول الكيفية التي تتجلى بها للإدراك المباشر.

البُعد الجسديّ

هو تلك العضوية الحيّة الخاصّة بكلّ من آحاد الناس بما فيها من أُمزجة (الدم، السائل اللمفاوي، وغيرها)، وأنسجة، وأعضاء، وأجهزة، ووظائف، وسمات شكلية، وخصائص ذاتية تميّز الفرد البشريّ عن أشباهه من أفراد النوع.

هذا الجسد، كما تقرأه علوم الحياة، وعلوم وظائف الأعضاء، هو بنية بيوفيزيولوجية مكونة من خلايا متنوعة، تتلاقى وتتكامّل في تكوين أعضاء وأُمزجة مختلفة. وكلّ عدد من الأعضاء يتلاقى ويتكامّل في تكوين واحد من الأجهزة. ولكلّ جهاز وظيفة تتكامّل مع وظائف الأجهزة الأخرى وتتأزّر كما رسم لها خالقها - سواء كان هذا الخالق هو الله، أو المادّة في تطوّرهما كما يزعم البعض - على إنجاز مهمّة حفظ حياة كلّ منها، وحفظ

(١٠) سورة الذاريات، الآية ٢١.

حياة الكل العضوي المتكوّن منها جميعًا. وغني عن البيان أنّ هذه البنية هي ثمرة توريث بيولوجي ينقل من الأبوين إلى الولد خصائص التنوع الإنسانيّ من جهة، وخصائص فردية مميزة لكل من آحاد الناس من جهة ثانية (لون البشرة، والعينين، والشعر، والقامة، ومستوى الذكاء، ودرجة الانفعالية، والنشاط، والميل إلى الانبساط أو الانطواء، وغيرها).

لنقل، باختصار، إنّ هذا الجسد هو الصورة التي اتخذتها الطبيعة البشرية في بعدها الجسديّ لدى كلّ واحد من أفراد النوع.

يدرك كلّ واحد من الناس هذا البعد بصورة مباشرة تسبق أيّ تعرّف علمي، أو شبه علمي، وذلك من خلال الإدراك المباشر لحاجته إلى الغذاء والنوم والحركة والراحة، وكذلك من خلال الأوجاع التي تلمّ به، ومن خلال ملاحظة نموه وتطوّره والتغيّرات التي تلحق به، وفي مرحلة من مراحل النموّ، الشعور بالحاجة إلى شريك جنسيّ. وهذه كلّها عبارة عن ميول فطرية خاصّة بالجسد، تتحوّل، عند إدراكها على مستوى الوعي، إلى رغبات، أو حاجات، أو شهوات يصحبها دافع قويّ إلى إشباعها، وسعي حثيث إلى تحقيق هذا الإشباع. هذا الجسد هو الحامل الماديّ للطبيعة البشرية، ومركز تكوّنها في كلّ أبعادها، ولكن دون أن يكوّنها بالذات؛ هو جزء من الامتداد الكونيّ وإن لم يستغرق الامتداد كلّ مفاعيله النزوعية والإدراكية والاجتماعية والروحية، إذ لا وجود لها بدونه، وإن اختلفت عنه في جوهرها وطبيعتها.

البعد الإدراكيّ

هو عبارة عن الحواسّ والذاكرة والخيال والعقل التي تشكّل في تكاملها وتفاعلها ما نسمّيه القوى الإدراكية. فالإدراك الحسيّ، بما هو وظيفة للحواسّ الظاهرة، يصل الإنسان بموجودات محيطه المحسوس، ويمكنه من التمييز بينهما من خلال اختلاف ألوانها، أو طعومها، أو روائحها، أو حرارتها وبرودتها، أو صلابتها ورخاوتها، وبما هو وظيفة للحواسّ الباطنة، يصل الإنسان بما يجري في داخله من أحاسيس اللذة أو الألم، الراحة أو الانزعاج، الحاجة أو الاكتفاء، التي تثيرها عوامل فيزيو-عصبية.

والذاكرة تصل الإنسان بماضيه، وتمكّنه من تجاوز حاضره باتجاه تذكّر أحداث الماضي التي عاشها بنفسه، أو نقلت إليه، والاستفادة من كلّ ذلك في الحاضر على صعيدي المعرفة والاعتبار.

والخيال يصل الإنسان بأمكنة وأشياء رآها ويمكّنه من استعادتها، كما هي، أو مركّبة تركيبات جديدة يبتدعها، وهذا ما يمكن الإنسان من ابتكار تصوّرات تقنية (الاختراع)، أو فرضيات علمية (الاكتشاف)، أو وسائل تعبيرية (الفنون)، وذلك بالتضافر بين الخيال والقوى الإدراكية الأخرى.

والعقل هو القوّة التي تستفيد من وظائف القوى السابقة الذكر لتكوين معادل معرفي، ذهني، أفهمي، لغوي، أو رمزي للعالم الواقعي الحسي، ويتعاطى مع هذا المعادل الذهني بلغته الخاصة (المفاهيم العامة المجردة معبراً عنها بكلمة، أو بصورة، أو إشارة، أو أي رمز ذي معنى يعطى له) وبقوانينه الخاصة التي ذكر بعضها أرسطو (الهوية، عدم التناقض، الثالث المرفوع) ولكنه يسعى إلى جعل المعادل الذهني الذي يقيمه للواقع الحسي مطابقاً للواقع نفسه، وتكون المطابقة هنا معياراً للصحة، وليس قوانين العقل بالذات على الرغم من دورها، وأهمية هذا الدور في تلك المعرفة. هذه القوانين تصبح معياراً للصحة والخطأ عندما يتعلّق الأمر بالعوالم المجردة كلياً (عالم الغيب) أو المفاهيم المجردة كلياً (المفاهيم الرياضية والمنطقية)، وليس معياراً للصحة المعرفة التي تناول الواقع الحسي.

وظيفة البعد الإدراكي باختصار هي تحرير الإنسان نسبياً من قبضة الزمان والمكان، وتمكينه من صوغ أزمنة وأمكنة ذاتية خاصة على علاقة باهتماماته ومشاعره (الذاكرة والخيال)، كما تمكنه من صوغ معادلات ذهنية للعالم الواقعي الحسي، وللعالم المجرد والمفاهيم المجردة كلياً عن أي معطى حسي.

هذا باختصار بعض ما تقوله المعرفة العلمنة نسبياً للقوى الإدراكية، أما تجلّي هذه المعرفة في الإدراك المباشر فيتم من خلال التجارب التي يعيشها كلّ فرد من استعادة ذكرياته الخاصة، والحديث عن أمانيه وتطلّعاته المستقبلية، وإدراكه للعلاقات السببية بين الظواهر، وتكوين مستوى أو آخر من المعادلات المعرفية للواقع الحسي وللعوالم والمفاهيم الكلية التجريد بوساطة اللغة، أو أي رمز يُعطى دلالة خاصة على مدلول محدد.

البعد الاجتماعي

هو عبارة عمّا يستدخله كلّ شخص إنساني، عبر التربية، ممّا يكون اجتماعية المجتمع (اللغة، وأنماط الاعتقاد، والعبادة، والسلوك، والإنتاج، والتفكير، والتعبير، والقيم السائدة فيه)، بحيث يصبح جزءاً لا يتجزأ من شخصيته ممّا كسائر الأبعاد الأخرى. وعلى هذا، لا

يعود البُعد الاجتماعي فقط إلى كون الإنسان محتاجاً في تأمين ما يحتاج إليه إلى التعاون مع الآخرين، ولكن أيضاً لأنه لا يتحوّل من إنسان بالقوّة (التوريث البيولوجي) إلى إنسان بالفعل إلا من خلال التوريث الثقافي الذي أشرنا إليه^(١١).

هذا الاستدخال لا يأخذ منحى واحداً لدى آحاد الناس لأنه يتأثر بالخصائص المتنقلة إلى الكائن الإنساني بالتوريث البيولوجي. ومن هنا يكون التنوع الذي لا حد له في النتائج عند استدخال الموروث الثقافي حتّى لدى من يتلقون الموروث الثقافي نفسه، على الرغم من محاولة المجتمع، عبر الأسرة والمؤسسات التربوية والاجتماعية الوسيطة، إلى إحداث أقصى ما يمكن إحداثه من تجانس بين أعضائه بوساطة التربية والتوجيه والإرشاد والإعلام.

هذا البُعد الاجتماعي يدركه المرء مباشرة بتجربته التي عاشها وهو يتلقّى التربية في الأسرة، وفي ممارسته لهذه التربية لأولاده، أو في ملاحظته لتربية الأطفال في أي أسرة. كما يدركه من خلال ما يتلقاه من ضغوط للتخلّي عن بعض رغباته، أو لإشباعها بطريقة مقبولة اجتماعياً.

البُعد الانفعالي

هو يحمل الميول أو الدوافع الفطرية في تحوّلها، من خلال إدراكها، إلى رغبات تشدنا إلى موضوع، أو عن موضوع، لحكمنا عليه أنّه نافع أو ضارّ في إشباع الرغبة المعنوية.

هذه الميول تتنوع بتنوع الأبعاد المكوّنة للشخصية الإنسانية. فللبعد الجسدي ميوله للاغتذاء، والحركة والراحة، والنوم، وممارسة الجنس. وللبعد الإدراكي ميوله إلى المعرفة المطابقة للعالم الحسيّ الماديّ، أو المطابقة لقوانين العقل عبر التجريد والتعميم. وللبعد الاجتماعي ميوله للأنس بالآخر (فرداً أو جماعة)، أو النفور منه والتعاون معه، أو خصامته تبعاً لذلك. وللبعد الروحيّ، كما سنرى، ميوله إلى التعلّق بمطلق كلّ القدرة، كلّ الحكمة،

(١١) راجع، أوليفيه ريبول، فلسفة التربية، ترجمة جهاد نعمان، الطبعة ١ (بيروت: دار عويدات)، الصفحة ٤٥٥ حيث يقول: «لا يولد الإنسان إنساناً فلاشيء، من كل ما يؤلف الإنسانية، أي اللغة والفكر والمشاعر والأخلاق والدين قد انتقل إلى جسم المولود الجديد، وعليه بالتالي أن يكسبه بالتربية». وبعد الإشارة إلى حالة فتاتين وجدنا في موضع اللذات في الهند في مدينة مذنابور عام ١٩٢٠ وكيف كانتا تصرّفتان يقول: «إنهما يقدّمان الدليل على أنّ ولد إنسان لا يريّه إنسان لا يعود يملك شيئاً إنسانياً، وأنّ الإنسانية ليست وراثيّة بل ميراث يتحمّ على كلّ إنسان أن يستعيده».

خالق للكون وما فيه ومن فيه، علة كل علة، وسبب كل سبب، ومصدر كل كمال، يتعبد له ويرجو رضاه، ويحذر سخطه لينال رحمته وتوفيقه في دنياه، ويتجنب سخطه وغضبه في آخره.

عندما تنتقل هذه الميول من حالة السبات والغفلة إلى حالة الشعور أو الإدراك، فإنها تشكل مصدراً للطاقة النفسية التي تمكننا من بذل الجهد الجسدي والنفسي للقيام بفعل أو الامتناع عن آخر، وللضحية برغبة راهنة، وإن ضاغطة، على مذبح رغبة مستقبلية نحكم أنها أكثر أهمية.

تفاعل البعد الانفعالي مع البعد الاجتماعي (عما فيه المعتقد أو الدين السائد) يعطي لإشباع الرغبات أشكالاً أو أنماطاً مقبولة اجتماعياً أو دينياً، وأخرى غير مقبولة. كما يضع قيوداً ويرسم حدوداً للتعاظمي معها، وهذا ما يمكن أن يؤدي في بعض الأوضاع إلى تصادم، ينتهي غالباً بالرضوخ للمعايير الاجتماعية في الإشباع، أو لكبت الرغبة مؤقتاً. ولكن كبت رغبة بصورة منتظمة قد يحولها بالتضافر مع عوامل أخرى (قيمة أو اعتقادية) إلى شهوة، أو هووى يستبد بمجمل قوى المرء، ويحولها إلى مطلق. وهذا ما يُعرف بالتصميم، أي إضفاء صفة المطلق على النسبي. وهذا ما عبر عنه القرآن الكريم بالقول: ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾^(١٢). كما قد يؤدي إلى التسامي بهذه الرغبة وتحولها إلى رغبة مقبولة اجتماعياً أو دينياً. وقد درس سيغموند فرويد بتفصيل هذا الصراع المحتمل دائماً بين ما سماه الأنا الأعلى Le sur-moi والأنا الأدنى Le Ça وما ينجم عن هذا الصراع من آثار سواء على مستوى الوعي أو السلوك، ولكنه حصر الدراسة في إطار الرغبة الجنسية Eros.

أما تفاعل البعد الانفعالي مع البعد الإدراكي فيساعد على، ويدفع إلى، تنويع وسائل الإشباع وكيفية نوعاً، ومراعاة الأشياء الصالحة للإشباع كمّاً، من دون توقّف. وهذا ما أفضى عبر التاريخ إلى نشوء الحضارات التي تلتقي على كونها تطويراً، نوعياً وكمياً، في إشباع الحاجات والرغبات المادية والمعنوية للناس، أفراداً وجماعات، في مسيرة لا تنتهي ولا تتوقف، وذلك بفعل تصوّر كمالات أو مثل عليا يقترب منها الإنسان تبعاً للإمكانات الموضوعية، من دون التمكن من بلوغها.

(١٢) سورة الفرقان، الآية ٤٣.

هذه الكمالات، أو المثل العليا، تتحول في كل لحظة من لحظات التطور إلى قيم نسبية تشكل محطات في الاقتراب من كمالاتها أو مثلها المتخيلة أو المتصورة.

وهكذا نرى أن الميول الفطرية، في تفاعلها مع القوى الإدراكية، تشكل منطلق ودافع تصورات الكمالات، أو المثل العليا، أو القيم. فميول البعد الجسدي تشكل مرتكز قيم الرفاه والوفرة واللذائذ الحسية من كل نوع (لذة الطعام، والشراب، والراحة، والنوم، وممارسة الجنس)، وميول البعد الإدراكي تشكل مرتكز القيم المعرفية والجمالية، والميول الاجتماعية تشكل مرتكز القيم الأخلاقية والسياسية، والميول الروحية تشكل القيم العرفانية على اختلاف درجاتها.

هذه الأمور يدرکها أي إنسان سوي من خلال تجربته المباشرة والمعيشة، في تعاطيه مع رغباته، في إطار مجتمع استدخل لغته، وعقائده، وعباداته، وأنماط سلوكه، وتنظيمه، وأشكال تفكيره وتعبيره، بحيث أصبحت جزءاً لا يتجزأ من أبعاد شخصيته. إنه يعيشها ويدركها بمستويات مختلفة من الوضوح تبعاً لمستوى معرفته وتوجهه نحو التأمل فيها.

البعد الروحي^(١٣)

هو ما يعيشه آحاد الناس، حتى الملحد منهم، عندما يصهره خطب، وتقطع كل أسباب رجائه المعتادة في التعاطي معه والتخلص منه، وأفضل تعبير عن هذا الوضع ما ورد في سورة يونس: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَوِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَّتْ بِكُمْ بَرْحٌ طَبِيعَةً وَفَرَحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رَيْحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَجَبْنَاهُمْ مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾^(١٤). ما يرد في الآية الكريمة هو مجرد حالة من الحالات التي يتعرض لها الإنسان، ولا يجد مخرجاً منها إلا بدعوة الله مخلصاً له الدين، أي الشعور بالحاجة إلى قوة كلية القدرة يطلب عونها لأنها الوحيدة القادرة على إنجائه.

وهو، إلى ذلك، ما تعيشه الأغلبية العظمى من الناس عندما يأخذون بجماع كينوتهم، أو طبيعتهم، أو فطرتهم، ويتأملون فيها، وفي مجمل الكون الذي يحيط بهم. فيلاحظون

(١٣) ونفضل تسميته البعد الديني أو المعنوي نظراً لما يمكن أن يشيره وصف هذا البعد الروحي من ليس. للتعرف بوضوح إلى هذا اللبس المحتمل، انظر، محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الطبعة ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، الصفحات ١٤٧ إلى ١٥١.

(١٤) سورة يونس، الآية ٢٢.

تعاقب الظواهر، ويسعون إلى فهمها عبر التعرف إلى أسبابها، إِمَّا لمجرد الفهم، وإِمَّا لمعرفة كيفية التعاطي معها بهدف الاستفادة منها أو تجنب أضرارها. ولكنَّ العقل الذي يتعقّل الظواهر الجزئية بأسبابها القريبة والبعيدة لا يستطيع أن يتعقّل نفسه، ومجمل الكون المحيط به، بعيداً عن مبدأ السببية الذي يشكل، أو يكاد، قانوناً من قوانين العقل البشري، الحاكم على تعاطيه مع الظواهر الطبيعية تماماً كقوانين الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع، الحاكمة على تعاطيه مع المفاهيم المجردة للفكر.

لإيضاح ما نذهب إليه ببساطة، نستعين بشرح الآية ١٧٢ من سورة الأعراف، كما أوردها المرحوم الشيخ محمد جواد مغنّية في تفسيره المختصر للقرآن الكريم^(١٥)، حيث يقول:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾: وأخذ الذرية هنا عبارة عن إخراجهم من أصلاب الرجال وأرحام النساء إلى الحياة الدنيا جيلاً بعد جيل [٠] ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾: بما أودع فيهم من عقول، وما في الكون من بينات ودلائل على وجوده تعالى [٠] ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾: والشواهد على وجود الله سبحانه يجمّلها الإنسان في جسمه وروحه فضلاً عن الكون، بل وفي فطرته حتى ولو كان ملحدًا، والفرق أنّ وجوده تعالى يتجلّى في فطرة الملحد عندما يصهره الخطب والكرب ﴿وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾.

ويكمل تفسير بقية الآية:

﴿شَهِدْنَا أَن نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾: لا عذر لمن شكّ في الله وهو يرى خلقه إلا أن يكون مجنونًا، وإن قال قائل: رأينا ألوف العقلاء يشكّون ويجدحون، قلنا في جوابه: نريد الجنون الخفي الذي يفتر ويعلّل كل شيء بأصله وعلته إلا الكون العجيب، يعلّله ويفسّره بالصدفة ويقول المثل الإنكليزي: «لو كان الجنون يؤلم صاحبه لسمعت الصراخ من كلّ بيت».

ويتابع في شرح الآية المتصلة بها، «﴿أَوْ قُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ﴾»، وهذه الآية واضحة الدلالة على أنّ من شأن التوحيد أن يكون من المسلّمات والبديّات، وليس موضوعاً لاجتهاد أو التقليد».

إذا كانت القوى الإدراكية، وفي مقدّمتها العقل، تدفع إلى الإيمان بالله من مدخل السببية، فإنّ القوى الانفعالية تدفع إلى الإيمان بالله من مدخل آخر يتناسب وطبيعتها؛ فالميل المتحوّلة إلى رغبات مدرّكة، إذ تجعلنا نشدّ إلى موضوع يبشّرنا بمتعة، أو عن موضوع ينذرنا بألم،

(١٥) محمد جواد مغنّية، التفسير المبين، الطبعة ٤ (بيروت: دار الجواد، ٢٠٠٧)، تفسير الآية ١٧٢ من سورة الأعراف.

فإنَّ تَوسُّطَ القَوى الإدراكية يجعلنا نرى أنَّ ما نَطلب، مَهما بالغنا في تحقيقه من حيث النَوع والكمِّ، يَظَلُّ نَسيبًا مَحدودًا، ويدفعنا للبحث عن الكمال المَطلق، من جَهة، فيكون مَدخلًا للإيمان بالله، وعن مَتنعة دائمة وطَمانينة ثابتة ندرك أنَّ لا سَبيل إليها في الحَياة الدَنيا، من جَهة ثانية، فتكون مَدخلًا للإيمان باليوم الآخر.

هذا الإيمان بالله واليوم الآخر هو ما يَشكُل البُعد المَعنوي الذي نرى فيه جَزءًا لا يَتنجَزًا من مَكوّنات الطبيعة البَشَريّة بفعل ما تَقَدَّم، وبفعل مَلاحظة أنَّه ما من شَعب ولا قَبيلة ولا جَماعة إلّا كان لها آلَهِتها – التي تَنتهي غالِبًا إلى إله واحد – وطقوسها، ومَعايِدها، وأَعيادها، ومَجموعة من التَصرّفات التي يَعتقد أنَّها تَرضي الآلهة أو تَسخِطُهم، وتَصورات عن عَالم آخَر ويوم دَين، بِصرف النَظر عن مَضمون هذه المَعتقدات والتَصرّفات والتَصورات.

استدراك

ولَكنَّ ما تَقَدَّم يَطرَح السَؤال: هل البُعد الدَيني هو بُعد مَختَلَق من قَبل الإنسان بِتأثير بعض مَقتَضيات قَواه الإدراكية والانفعالية؟

مِميل كَثير من الأَتَجاهات العَلمية إلى الإجابة بالإيجاب^(١٦)، ما يَؤدّي إلى إنكار أيّ وجود موضوعي يَقابل الأفكار الناجمة عن تلك المَقتَضيات. وَلَكن إذا عَدنا إلى مَبدا السَبية الذي لا تَكره تلك الأَتَجاهات، وسألنا عَمّا جَعل تلك المَقتَضيات ملازمةً للقوى الإدراكية والانفعالية لدى الإنسان، فَهل هي الصدفة أم هي خَصاص المادّة في صَورة من صَور تَطوّرُها كما تَرى الأَتَجاهات العَلمية؟ القول بالصدفة في تَفسير هذه المَقتَضيات يَنطبق عليه ما وصفه الشَیخ مَغنِية الجَنون الخَفي، خاصّةً وأنَّه يَتناول ظاهَرةً جَزئيّةً من مَظاهر الكون، أمّا تَفسيرها بالقول إنَّها خَصاص مادّة في صَورة من صَور تَطوّرُها، فيَطرَح أسئلة: لماذا مادّة دون أُخرى؟ ولماذا اتَّخذت عن هذه الصَورة دون غيرها من الصَور؟ هل هي الصدفة؟ وإذا ذاك ألا نَعود إلى الجَنون الخَفي من جَديد؟

لا مَناص في مَعالجة هذه المَقتَضيات وفَهمها من اللَجوء، في نَهاية أيّ مَحاولة لفَهم، إلى الإيمان بِقَوة كَلّيّة القَدرة، كَلّيّة الحَكمة، قَضت أن يَكون ما كان على الصَورة التي كان عليها.

(١٦) هذه الأَتَجاهات تَفسّر البُعد الدَيني بِالخَوف من الظواهر الطَبيعية، وتَفسّر الوحي بِالإلهام الذي يَحصل لَكلِّ إنسان، وإن مَستويات مَختلفة، وتَكرّر الوحي. بما هو إيصال رسالة مَباشرة من الله لِعِبادِهِ عَبر أحد رسله أو أنبيائه. انظر، العدد ٢٥ من مَجلّة المَعرَبة.

ما تقدّم حول البُعد الدينيّ يوضح أنّه ليس بعداً مباشراً من أبعاد الطبيعة المشخّصة في آحاد الناس، بل خاصيّة من خصائصها ناجمة عن تفاعل البُعدين الإدراكيّ والنزوعيّ المرتبطين بالقوى الإدراكيّة والقوى الانفعاليّة، وبالتالي مرتبطة بهما ارتباط النتيجة بسببها، بحيث يكفي وجود هذين البُعدين بصورة سوّية لدى الإنسان، حتّى ينشئ البُعد الدينيّ بصورة ضروريّة، كما رأينا. ونحسب أنّ تفاعل البُعدين الإدراكيّ والانفعاليّ، بالصورة السالفة الذكر، هو الشكل الملموس والمشخّص لفطرة الإيمان بالله التي فطر الله الإنسان عليها، أو ما يسمّى «الهداية التكوينيّة»، التي تكملها الهداية الإرشاديّة، التي يوحىها الله جلّ وعلا لمن يصطفيه من الرسل والأنبياء، ليبلغوها للناس لكي لا يكون لهم حجة بعد الرسل.

بُعد الحرّيّة

ما تقدّم حول البُعد الدينيّ يصدق على بُعد الحرّيّة. فليس في الطبيعة البشريّة شيء نشير إليه ونقول هذا هو الحرّيّة.

الحرّيّة هي ثمرة البُعدين الانفعاليّ والإدراكيّ: فالبُعد الانفعاليّ أو النزوعيّ يُشعر المرء بحاجات ماديّة ومعنويّة يسعى إلى إشباعها، ويتوسّل القوى الإدراكيّة في تأمين ما يشبعها. هذا التفاعل يجعل الإنسان يدرك أنّ بإمكانه، حتّى في أكثر الأوضاع بدائيّة، إشباع حاجاته بوسائل (أشياء) متعدّدة، وبأساليب مختلفة، له أن يفاضل بينها لاختيار أحدها؛ كما رأينا أنّ هذا التفاعل دفع الإنسان إلى التّكثير من وسائل الإشباع نوعاً وكماً، ما أفضى إلى إنشاء الحضارة التي تزيّد بصورة لا متناهية من إمكانيّات المقارنة والمفاضلة، وبالتالي الاختيار، واستطراداً، توسيع هامش حرّيّته في ذلك الاختيار.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنّ تفاعل البُعدين المذكورين مع البُعد الاجتماعيّ المستدخل من قبل الإنسان بوساطة التربية يؤدّي إلى وضع معايير اجتماعيّة - والاجتماعيّ هنا يشمل الدينيّ والمعتدّي - تجعل من أشياء وكميّات إشباع مقبولة أو مستحبّة، وأخرى على العكس من ذلك. كما تخضع الحاجات والرغبات نفسها لمعايير متشابهة. وقيام الإنسان بالمفاضلة بين رغباته من جهة، وبين كمّيّات وأساليب إشباع كلّ منها من جهة ثانية، يشعره بهامش جديد من الحرّيّة.

ولكنه يدرك، في المقابل، أنّ هذه الهوامش للحرّيّة التي يشعر أنّه قادر على ممارستها تظلّ محكومةً بضرورات. فهو، في كدحه لإشباع حاجاته الماديّة والمعنويّة، واصطدامه في ذلك

معمّقات، يجد نفسه مضطراً للعمل على تذليلها، فينجح حيناً ويفقد حيناً آخر، يدرك هذه الضرورات، كما يدرك أنّ بإمكانه أن يذلل بعضها وليس بإمكانه أن يذلل بعضها الآخر. عبر مكابدة هذه التجارب، كان وعي الإنسان بالضرورات، أي بالسّنن الحاكمة على الطبيعة والنفس والاجتماع والسياسة، يتقدّم، وفي الوقت نفسه، كان ابتكاره لحيل عمليّاتية تقنيّة أو فكريّة، يتحرّر بها نسبياً من تلك السنن، يتقدّم أيضاً، ومعه كان يتقدّم إدراكه لطبيعة حرّيته وحدودها، ويطوّر أساليب وتقنيّات تزيد من مستوى تمتّعه بها. وهكذا كان يتّضح لديه، أكثر فأكثر، أنّه ليس حرّاً إلاّ بقدر ما يحرّر ذاته بفعل تدابير عمليّة، أو قناعات فكريّة وقيميّة تسهم في جعله سيّد نفسه. وهكذا كانت تتّضح لديه، أكثر فأكثر، حقيقة أنّ الحرّيّة ليست صفة ملازمة له، وأنّ المنحة التي منحها الخالق له ليست الحرّيّة بالذات، وأنّ الاستعدادات التي تمكّنه، بعد تفتحها ونموّها ونضجها، من التحرّر بنسبة أو بأخرى تبعاً لقدرته على فهم الوجود والحياة والإنسان والمصير بصورة مطابقة نسبياً لحقائق هذه الأمور، وإقامة منظومة قيم منسجمة مع هذه الرؤية يحكمها في تصرّفات، والإيمان بهذا الفهم وما يبنى عليه من قيم، بحيث يصبح فهمه وقيمه وسلوكه ذاتيّاً، وبالتالي حرّاً، وإن فرضته الذات على الذات؛ الذات المدركة بالصورة المذكورة والمتحرّرة بهذا الإدراك، على الذات الكادحة في سبيل إشباع حاجاتها الماديّة والمعنويّة؛ الذات المستجيبة لدواعي فطرتها على الذات المعرّضة بفعل عوامل اجتماعيّة وثقافيّة للانحراف عن تلك المقتضيات.

باختصار، إذا كان الفهم وما يترتّب عليه من قيم ذا مصدر خارجيّ هو المجتمع، فإنّه بعد استدخاله من قبل الفرد ومراجعته وتبنيّه بوعي في سنّ الرشد، بأيّ صورة من الصور، يتحوّل إلى أمر ذاتيّ داخل في البنية الشخصيّة للفرد، وتصبح الاستجابة الفردية لمقتضياته استجابة حرّة. بصرف النظر عن مدى صوابيّة الفهم وخيريّة ما يترتّب عليه من قيم.

عودٌ على بدء

كلّ ما تقدّم شكل وصفاً لمكوّنات أو أبعاد الشخصيّة الإنسانيّة، أي الطبيعة البشريّة مجسّدة في آحاد الناس. وإذا كنّا قد تناولنا هذه الأبعاد كلّاً على حدة، بهدف التحليل المساعد على الفهم، فهذا التحليل ينبغي أن لا يغيب ما بين هذه الأبعاد من علاقات تفاعل وتكامّل وتوحد في الكلّ المركّب منها. وأيّ نظرة تعاطي مع أحد هذه الأبعاد بمعزل عن علاقاته المذكورة مع الأبعاد الأخرى تكون مشوّهة للبعد نفسه وللمركّب الذي يدخل في تكوينه. وأيّ نظرة تريد أن تكون موضوعيّة ومتكاملة نسبياً عليها أن تعاطي مع هذه الأبعاد لا بوصفها

معطيات مستقلة أو متجاوزة، أو مضافة بعضها إلى بعض، بل بوصفها عناصر داخلية في مركّب واحد (لا يستغني في وجوده وكيونه عن أي منها)، ووحيد (لا يتكرّر بصورة متماثلة لدى مركّب آخر إلا في التوائم المتماثلة فيما يتلقّياه بالتوريث البيولوجي، ولكنهما يعودان إلى الاختلاف بتأثير اختلاف ما يمكن أن يتلقّياه بالتوريث الثقافي)، ودينامي (نتيجة التفاعل بين الأبعاد، لا تأخذ صورة مركّب ثابت لا يتغيّر، بل صورة مركّب في صيرورة بعضها طبيعي وبعضها إرادي، صيرورة لا تنتهي إلا بالوفاة).

هذا المركّب الواحد والوحيد والدينامي هو ما يُصطلح على تسميته «الشخصيّة» بالمعنى الوصفي، أي الشخصيّة الخاصّة بكلّ من آحاد الناس، وعندما يقوم العلماء بتحليل هذه الشخصيّة إلى أبعاد أو مكوّنات بهدف التعمّق في فهمها، ينبغي أن لا نغيب عن النظر حقيقة أنّ كلّ واحد من هذه الأبعاد لا يأخذ قيمته ومعناه، ولا يتمكّن من القيام بدوره، إلاّ في إطار المركّب نفسه، الذي يختلف، كما قلنا، عن مجموع عناصره التي تقوم بها اختلافاً جوهرياً في الذات والوظيفة والعلاقة، تماماً كما أنّ الماء شيء مختلف في الذات والقيمة والمعنى عن مكوّناته من الهيدروجين والأكسجين، والتي لا تعود كما كانت قبل دخولها في المركّب، إذ يتمّ تبادل الإلكترونات بينها ما يعطي لكلّ منها صورةً ووظيفةً وقيمةً ومعنىً يختلف عمّا كان له في وضعه المستقلّ. وإذا كان ذلك ينطبق على مركّب مادّي بسيط كالماء، فإنّه ينطبق من باب أولى على كلّ كائن عضويّ، فكيف إذا كان هذا الكائن العضويّ حامل شخصيّة الواحد من الناس بكلّ أبعادها وعلاقاتها.

عندما يقول أحدهم «أنا» فإنّه يقصد، بصرف النظر عن مدى وضوح قصده، هذا المركّب بكلّ أبعاده، وبالصورة الخاصّة الفردية التي اتخذتها تلك الأبعاد في المركّب الخاصّ به، أي في شخصيّته، ولا يصحّ ما ذهبت إليه الفلسفة التقليديّة من أنّه يقصد النفس (ما سمّيناه بالقوى الإدراكية والانفعالية) أو الروح (مبدأ الحياة والمعرفة).

إذا كنّا نركّز على هذه الخاصيّة من خصائص الشخصيّة الإنسانيّة، بوصفها التجسيد الملموس للطبيعة البشريّة، فلأنّ تجاهلها أفضى وما زال يفضي إلى نظرات تجريبيّة، تبنى عليها نظرات تقويمية، تضخّم اعتبار جانب وتقزّم اعتبار آخر بصورة تغامر باختزال هذا الجانب، وتؤدّي بالتالي إلى تشويه النظرة الإجمالية والتفصيليّة للشخصيّة الإنسانيّة واستطراداً للطبيعة البشريّة.

لا نظننا بحاجة إلى التذكير بتواتر هذه الظاهرة في تاريخ الفكر الإنساني المهتم بالطبيعة البشرية، أو بماهية الإنسان، أو بجوهره، لا سيما الفكر الفلسفي والأخلاقي واللاهوتي والكلامي، وحديثاً علوم السيكولوجيا والأنثروبولوجيا والإثنولوجيا، وحتى الاقتصاد والسياسة عندما تبنى على معطيات علمية، أو شبه علمية، نظرات فلسفية، أو رؤى عامة تناول الطبيعة البشرية. أي ملّم بشيء من هذا الفكر يلاحظ هذه الظاهرة بوضوح في تنوع تقييم الجسد قياساً إلى النفس (القوى الإدراكية والانفعالية التي فضلنا استعمالها في هذه العجالة) وتردده بين حدّي الاحتقار في بعض الفلسفات التقليدية، وتضخيم الاعتبار في بعض الفلسفات الحديثة، إلى حدّ اعتبار القوى الإدراكية بما فيها العقل إفراراً من إفرازات بعض مكوّنات الجسد (الجهاز العصبي). كما يلاحظها في تفاوت المواقف إلى درجة التناقض من القوى الانفعالية (الميل مترجمة على مستوى الوعي إلى رغبات وشهوات) واحتقار الرغبات الناجمة عن حاجات الجسد، لا سيما الحاجة الجنسية، وتعظيم الحاجات المعرفية والاجتماعية وبالعكس.

وفي السياق نفسه، يُذكر الانتقال من تضخيم دور الغيب، وما يتعلّق به من أديان، إلى تضخيم دور الشهادة، وما يتعلّق بها من علوم إلى درجة الغي معها أي دور للغيب، وأدّت إلى تفسير تصوّرات الإنسان له بأنها فعل إنساني، اختلاق، كما رأينا، وبالتالي نفي أي وجود موضوعي له.

لا نريد ممّا تقدّم نفي الترتاب الممكن بين أبعاد الشخصية الإنسانية لا سيما عندما نبحت عمّا يميز هذه الشخصية في سلّم الموجودات ونذكر أنّ العقل هو هذه الصفة المميّزة، وإنّما نريد أن نقول إنّ العقل لا يمكن له أن يقوم بوظائفه المعروفة باستقلال عن الأبعاد الأخرى.

فهل للعقل وجود باستقلال عن الجهاز العصبي، وهل يمارس وظائفه باستقلال كليّ عن سائر القوى الإدراكية بأجهزتها الجسدية ومراكزها العصبية؟ وهل هذه تمارس وظائفها باستقلال عن أجهزة التنفّس والغدد وجريان الدّم وإخراج الإفرازات الضارّة، وغيرها وغيرها. وهل يستطيع أيّ جهاز من هذه الأجهزة أن يمارس وظيفته من دون تكامل وظائف أعضائه من جهة، وتكامله مع الأجهزة الأخرى من جهة ثانية.

إنّ تكامل أبعاد الشخصية الإنسانية شبيه تماماً بتكامل مكوّنات الجسد، الذي، لما فيه من عجيب الصنع والتآزر وتبادل التأثير بين أعضائه وأجهزته ووظائفه، جعله رسول الإسلام محمّد صلى الله عليه وآله نموذجاً يُحتذى في إقامة العلاقات بين المؤمنين عندما قال: «مثل

المؤمنين في توأدهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»، وجعل فيلسوفاً كالفارابي يرى في تقسيم الوظائف في مجتمع المدينة الفاضلة شبيهاً بتقسيم العمل بين أجهزة الجسد.

من الشخصية الإنسانية إلى الطبيعة البشرية

استعرضنا في ما تقدم مكوّنات الشخصية الإنسانية أو أبعادها، وقلنا إن هذه المكوّنات تتجسّد لدى أحاد الناس في مركّب واحد ووحيد ودينامي لا يتكرّر بالصورة نفسها إلّا لدى توائم متماثلة، وفي الاستعدادات الموروثة بيولوجياً فقط (تلك الاستعدادات التي تعود للتمايز والاختلاف نسبياً بفعل ما سمّيناه التوريث الثقافي). وأشرنا كذلك إلى أن التوريث البيولوجي يعطي لكل واحد من الناس خصائص فردية من مثل لون البشرة، والعينين، والشعر، والقامة، وبصمة الإبهام، وما يشير إليه علم السجاي *caractérologie*، أو الخصائص الفطرية من مثل مستوى الذكاء، ودرجة الانفعال، والنشاط، والميل إلى الانبساط أو الانقباض. وكلّ ذلك يؤكّد فرادة الفرد وأصالته، ما يطرح سؤال إمكانية وجود طبيعة بشرية تجمع بين الأفراد وتوحدّهم على الرغم من تلك الفرادة والأصالة.

قد يبدو هذا السؤال ساذجاً، ولكننا نعلم أن فلاسفة ماركسيين وأنصاراً للمدرسة السلوكية في علم النفس نفوا وجود طبيعة بشرية لاعتبارهم أن العامل الحاسم في ما يكون عليه الإنسان ليس «طبيعة بشرية»، وإنما ما يكتسبه بفعل الحياة في محيط اقتصادي اجتماعي ثقافي، بالنسبة للماركسيين، وما يريده المربي للمتربي بالنسبة للسلوكيين، ويمكن إلحاق بعض أنصار المدرسة الوجودية بهذا التيار إذ يعتبرون أن الفرد، وإن فرضت عليه بنية جسدية وأهل ووسط اجتماعي ثقافي، فإنه يظلّ حرّاً في كيفية التعاطي مع هذا المفروض والتأثر به. ومن هنا قولهم إن الماهية لا تسبق الوجود، وإن كلّ فرد قادر على صنع ماهيته بحرية.

ومع ذلك يظلّ السؤال ساذجاً:

١. لأنّ لكل واحد من الناس خصائصه الفردية المشار إليها، وإذا اختلفت شكلاً، في ما يعود للخصائص الخارجية المشاهدة (اللون، القامة، وغيرها)، وكماً، في ما يعود إلى الخصائص الداخلية المدركة (مستوى الذكاء ودرجة الانفعال، وغيرها)، فإنّها تتوحّد نوعاً. قد يضعف مستوى الذكاء لدى بعض، ويقوى لدى آخر، وكذلك درجة الانفعال والنشاط والانبساط أو الانقباض، لكن ما من أحد من الناس الأسوياء إلّا ويملك حدّاً من هذه الأمور يقوم داخل حدّين: أعلى وأدنى، إذا تجاوزه يخرج عن السوية الإنسانية.

٢. لأنّ المكونات أو الأبعاد الداخلة في شخصية الإنسان، وإن تجسّدت في مركّب واحد ووحيد وله ديناميته الخاصة، فكلّ الناس هم بهذا الوصف، ما يعيد تنوّعهم وفراذتهم وأصالتهم إلى التشابه والاشتراك جميعاً في خاصية الأصالة والفراة الناجمة عن الكيفية التي تفاعلت معها الأبعاد لدى كلّ واحد منهم.

٣. إذا افترضنا جدلياً صحّة ما يذهب إليه كلّ من أنصار الفلسفة الماركسيّة والمدرسة السلوكيّة والوجوديّة من معطيات إنكار وجود طبيعة بشريّة، أو ماهيّة إنسانيّة تسبق الوجود، فإنّ مجرد تعميمهم لهذه المعطيات على جميع الناس، واتّخاذها سبيلاً لفهمهم، يؤدّي بالضرورة المنطقيّة إلى القول بوجود طبيعة بشريّة. ومن دون ذلك، كيف يمكن لهم أن يعمّموا هذه المعطيات؟

غنيّ عن البيان أنّ الطبيعة البشريّة مفهوم عامّ ومجرد. عامّ لأنّه يشمل كلّ أفراد النوع الإنسانيّ؛ ومجرد لأنّه معطى ذهنيّ مضمونه كلّ ما هو مؤتلف ومتشابه لدى أفراد النوع، ويتمّ استخلاصه بتجريد هذا المؤتلف والمتشابه من كلّ ما هو مختلف ومتغير. لذلك أثرنا في الكلام على الطبيعة البشريّة أن لا نلجأ إلى تعريفات، وإن أوردنا بعضها في البداية، بل إلى وصف مكونات، أو أبعاد وخصائص، شخصية الإنسان بما هو فرد، وكما تجلّي لإدراك شخصيّ مباشر، سواء في ذاتها أم في علاقتها. ولأحظنا ما هو مؤتلف ومتشابه وسّميناه «الطبيعة البشريّة»، وما هو مختلف ومتغير وسّميناه «الخصائص الفرديّة». ولكنّ الاختلاف والتغير يعمّ أفراد النوع، ما يجعلنا نتساءل عمّا إذا لم يكن واحدة من خصائص الطبيعة البشريّة، لأنّه يميّزها عن طبائع الموجودات المتشابهة كلياً، أو التي تتكرّر في هيئتها، وفي تفاعلاتها بالصورة نفسها (الكائنات الماديّة)، أو وفقاً لسنن ثابتة لا تتغير، تجعلها خاضعة كلياً للسببيّة الحتميّة (الكائنات الحيّة من دون الإنسان).

نطرح هذه الملاحظة للقول إنّّه إذا صحّ التعاطي ذهنيّاً مع الطبيعة الإنسانيّة بوصفها واحدة، فإنّه لا يصحّ التعاطي عمليّاً مع مصاديقها في فراذتها وأصالتها وحرّيتها النسبيّة بالصورة نفسها، بل لا بدّ من مراعاة الفروق الفرديّة الناجمة عن السجاياء، أو الخصائص الفطريّة، وعن التغير الناتج عن تفاعل مكوناتها لدى فرد بعينه، فلا يعامل الأفراد وكأنّهم نسخ متطابقة، أو أرقام ينطبق على أحدهم ما ينطبق على الآخر بالضرورة.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، تدفعنا هذه الملاحظة للمجاهرة بالقول إنّ الطبيعة البشريّة هي الأبعاد التي عدّناها في تفاعلها وتكاملها وتوحدها في كينونة واحدة ووحيدة، ديناميّة وأصيلة وحرّة نسبيّاً، هي شخصية الإنسان بما هو فرد وبما هو مصداق لنوع.

التمثيل القصصي في تفسير الميزان

مقدمة لقراءة خلق الإنسان

مهدي مهريزي^(١)

ترجمة عباس صافي

يرى العلامة الطباطبائي أن الوصول إلى مغازي القصص القرآني، وبخاصة ما يرتبط بنهم قصة خلق آدم، وهي كثيرة التعلقات والتداعيات، يقتضي الالتفات إلى أن القرآن الكريم، في بعض موارده، يتوسل التمثيل والتشبيه الرمزي في إيصال مرامي، مراعاة لحاجة البشر لأن يخاطبوا بهذا النحو، ولأن السنة الإلهية قد اقتضت أن تُبرز المعاني المعقولة بالصور الحسية، وأن تُبين الأمور المعنوية في قالب الألفاظ. وإن كانت مواد القصص بكلها حقيقية وواقعية، فإن تراكيبها وبياناتها تشير إلى كون بعضها قصصًا تمثيليًا. وما كان منها كذلك، لا بد له من دليل، وإلا فلا موجب لصرف القصة عن ظاهرها.

المفردات المفتاحية: خلق آدم؛ القصص القرآني؛ العلامة الطباطبائي؛ التفسير الرمزي؛ التمثيل والتمثيل.

تُعَدُّ بداية خلق الإنسان، وشكل تلك الخلقة، من جملة البحوث المهمة التي طرحتها الكتب السماوية، ومنها القرآن الكريم. وبإمكاننا تصوّر نظرة الكتب السماوية حول الإنسان والمسائل المتعلقة به من خلال دراستنا حكاية خلق الإنسان في تلك الكتب، مثل قدرته على التطوّر والكمال، ومقدار تأثيره بوساوس الشيطان الرجيم، إضافة إلى إمكاناته واستعداداته الكامنة، وكذلك رواده وقادته في حياته، وما إلى ذلك.

وقد ناقش القرآن الكريم - كغيره من الكتب السماوية - هذه المسألة في العديد من سُورته^(٢)، طارحًا الكثير من الموضوعات والأمور ذات الصلة، كموضوع خلافة الإنسان،

(١) أستاذ في الحوزة العلمية في قم، متخصص في الفقه والأصول وعلوم الحديث.

(٢) انظر، مثلاً، سورة البقرة، الآيات ٣٠ إلى ٣٨؛ سورة الأعراف، الآيات ١٠ إلى ٢٧؛ سورة الحجر، الآيات ٢٦ إلى ٤٢؛ سورة

وسجود الملائكة لآدم عليه السلام، ونفخ الروح فيه، وخلق زوجه، وإسكانهما الجنة، ووقوعهما في المحذور، وتوبتهما، ثم هبوطهما إلى الأرض، وعصيان الشيطان الرجيم، وإضماره العداوة لآدم وذريته، وتعليم آدم الأسماء كلها، وغير ذلك.

إلا أن أسئلة وشبهات عديدة طرحت أمام الكتب السماوية تجاوزتها الأخيرة دون أي تفاصيل تذكر، كالأسئلة التالية على سبيل المثال: حقيقة الأسماء والكلمات^(٣)، والشجرة الممنوعة، والجنة التي كان آدم عليه السلام يعيش فيها (هل كانت على الأرض أم في مكان آخر؟)، وموضوع الإنسان، وخليفة الله سبحانه في الأرض، أو خليفة الإنسان في الأرض، ومعصية آدم عليه السلام^(٤)، وعدم توافق ذلك مع عصمته، وسبب عدم رجوع آدم وحواء، عليهما السلام، إلى الجنة حتى بعد توبتهما، وغير ذلك.

وقد اتبع المفسرون طرقاً وأساليب عديدة في تفسير الآيات المذكورة، وتحليل المسائل التي طرحتها، والإجابة عن الشبهات والإشكالات التي أثيرت حولها، فقام أغلبهم بدراسة تلك المسائل مع الحفاظ على ظواهر تلك الآيات وتأريخ قصصها، وبذلوا من أجل ذلك جهوداً جبارة^(٥)، ووضع بعض تحليلات خاصة للآيات من خلال التركيز على شخصية آدم عليه السلام، بينما تعامل جمع آخر مع الحادثة باعتبارها نوعاً من التشبيه والتمثيل القصصي الرمزي، منتهجين بذلك أسلوباً مختلفاً عن بقية المفسرين.

وفي هذه المقالة، سنحاول التحدث عن النوع الأخير، وهو الأسلوب الذي اختاره العلامة الطباطبائي في تفسيره القيم (الميزان)، وشرح خصائصه، ونقد الإشكالات التي وُجّهت إليه ودراستها.

لكن، نودّ، قبل الخوض في ذلك، أن نشير، ولو بشكل عابر، إلى خلفية هذا النوع من التفسير (التفسير التشبيهي والرمزي بشكل عام) بين المفسرين.

الإسراء، الآيات ٦٠ إلى ٦٤؛ سورة الكهف، الآية ٥٠؛ سورة طه، الآيات ١١٥ إلى ١٢٣؛ سورة ص، الآيات ٧١ إلى ٨٣.
(٣) الأسماء التي تعلّمها آدم عليه السلام، والكلمات التي تلقاها، فتاب الله عليه بسببها. المترجم
(٤) راجع، على سبيل المثال، الفخر الرازي، الفسر الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، الجزء ٢، الصفحة ١٥٩، والجزء ٣، الصفحة ٢؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان (طهران: مكتبة العلية الإسلامية)، الجزء ١، الصفحة ٨٤.
(٥) انظر، الشهيد مصطفى الحميني، تفسير القرآن الكريم (طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٩٨٣)، الجزء ٤، الصفحتان ٤٢٥ و ٤٢٩.

فقد اعتبر محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ / ٨٣٨م) نزول المائدة على حوارتي عيسى عليه السلام تمثيلاً، ناقلاً ذلك عن مجاهد (١٠٠هـ أو ١٠٣هـ) حيث قال:

وقال آخرون: لم ينزل الله على بني إسرائيل مائدة. ثم اختلف قائلو هذه المقالة، فقال بعضهم: إنما هذا مثل ضرب به الله تعالى ذكره لخلقهم، نهاهم به عن مسألة نبي الله الآيات. عن مجاهد في قوله: ﴿أَنْزَلُ عَلَيْكَ مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾، قال: مثل ضرب، لم ينزل عليهم شيء^(٦).

وقد ذكر ابن جرير هذا الكلام في ذيل الآية الشريفة: ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾^(٧).

أما ابن كثير (٧٧٤هـ / ١٣٧٥م)، فقد نقل عن عطاء^(٨) - وهو أحد مفسري القرن الثاني الهجري - قوله في ذيل الآية الشريفة ﴿أَلَمْ نَرِ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾^(٩): «وقال ابن جريج عن عطاء قال: هذا مثل، يعني أنها ضرب مثل، لا قصة وقعت»^(١٠).

وجاء في تفسير الفخر الرازي (٦٠٦هـ / ١٢١٠م) عن أبي مسلم (توفي في القرن الرابع الهجري) أن قصة قتل إبراهيم عليه السلام، للطير إنما هو مثل، فعندما طلب إبراهيم عليه السلام من الله أن يريه كيفية إحياء الموتى ضرب الله له مثلاً ليقرّب له التصوّر حول ذلك^(١١)، وهو ما ذكرته الآية الشريفة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخَذُ مِنْ أَرْبَعَةٍ مِنَ الطَّيْرِ فَصَرَّهُنَّ لِيَلَيْكُ ثُمَّ أَجْعَلُ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْأً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(١٢).

ونقل الفخر الرازي كذلك عن القفال (٣٦٥هـ / ٩٧٥م) قوله إن الآيتين ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ

(٦) محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٦)، الجزء ٧، الصفحة ٨٧.

(٧) سورة المائدة، الآية ١١٢.

(٨) وهو إنما عطاء بن رباح (١١٥هـ)، أو عطاء بن مسلم (١٣٣هـ).

(٩) سورة البقرة، الآية ٢٤٣.

(١٠) ابن كثير، تفسير ابن كثير، الطبعة ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢)، الجزء ١، الصفحة ٥٢٩.

(١١) التفسير الكبير، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٤١.

(١٢) سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

بِهِ فَلَمَّا أَثَقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبُّهَا لِنِ آتَيْنَا صَالِحًا لَتَكُونَ مِنَ الشَّاكِرِينَ * فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَهُ شَرِكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٣﴾ هما بمثابة مثل تشبيهي، وأن المراد من تلك القصة ليس آدم وحواء عليهما السلام الحقيقيين (١٤).

أما جار الله الزمخشري (٥٢٨هـ / ١١٣٣م)، فقد اعتبر، في تفسيره الكشاف، قصة الخصم اللذين يسورا محراب النبي داود عليه السلام (١٥) قصة تمثيلية (١٦)، وكذلك الآية الشريفة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (١٧)، فهي من قبيل التمثيل لا غير (١٨).

وفي تفسير المنار، لمؤلفه محمد رشيد رضا (١٣٥٤هـ / ١٩٣٥م)، والذي يضم كذلك بعض تقاريرات دروس الشيخ محمد عبده، تم حمل بعض القصص أيضًا على أساس حكاية تمثيل وتشبيه، وكما يلي:

١. قال محمد رشيد رضا حول قصة آدم وحواء عليهما السلام إن هذه القصة إنما هي قصة تمثيل (١٩)، وفي موضع آخر يصرح رضا بأن أفضل وسيلة لتأويل هذه القصة هي التمثيل، وأن السنة الإلهية قد اقتضت أن تبين الأمور المعنوية في قالب الألفاظ، والمعارف العقلية من خلال صور محسوسة (٢٠).

٢. احتمل محمد رشيد رضا أن تشير الآية ٢٥٩ من سورة البقرة إلى ما يشبه التمثيل أيضًا (٢١) في قوله تعالى ﴿أَوَكَلِّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

(١٣) سورة الأعراف، الآيتان ١٨٩ و ١٩٠.

(١٤) التفسير الكبير، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحتان ٨٦ و ٨٧.

(١٥) سورة ص، الآيات ٢١ إلى ٢٣.

(١٦) انظر، جار الله الزمخشري، تفسير الكشاف (قم: منشورات أدب الحوزة)، الجزء ٤، الصفحات ٨١ إلى ٨٣.

(١٧) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(١٨) تفسير الكشاف، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٥٦٥.

(١٩) محمد رشيد رضا، تفسير المنار (بيروت: دار الفكر)، الجزء ١، الصفحة ٢٦٣.

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٤.

(٢١) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٥٢.

٣. يوافق محمد رشيد رضا أبا مسلم في تفسيره للآية التي يحدثنا الله سبحانه فيها عن أمره إبراهيم عليه السلام بذبح الطيور الأربعة ليثبت له كيفية إحيائه الموتى بحسب طلبه، ويقول: «ولله در أبي مسلم ما أدق فهمه وأشد استقلاله فيه»^(٢٢).

٤. اعتبر صاحب تفسير المنار قصة ابني آدم عليه السلام في الآية الشريفة ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبَلُ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُقْبَلْ مِنَ الْآخَرِ﴾^(٢٣)، اعتبرها تمثيلاً أو تشبيهاً عن الحسد بين الإخوة^(٢٤).

٥. أيد محمد رشيد رضا في تفسير الآية الشريفة ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾^(٢٥) القول بأنها محض تمثيل وتشبيه^(٢٦).

وحول أخذ الميثاق المذكور في الآية ١٧٢ من سورة الأعراف، ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾، يقول العلامة السيد عبد الحسين شرف الدين (١٣٧٧هـ):

وإنما جاءت على سبيل التمثيل والتصوير، تقريراً للأذهان إلى الإيمان، وتفتتاً في البيان والبرهان، وذلك مما تعلو به البلاغة فتبلغ حد الإعجاز. ألا ترى كيف جعل الله نفسه في هذه الآية بمنزلة الشهيد لهم على أنفسهم، وجعلهم بسبب مشاهدتهم تلك الآيات البينات وظهورها في أنفسهم وفي خلق السماوات والأرض بمنزلة المعترف الشاهد، وإن لم يكن هناك شهادة ولا إظهار؟! وباب التمثيل واسع في كلام العرب، ولا سيما في الكتاب والسنة^(٢٧).

ثم أشار العلامة شرف الدين إلى أربع آيات أخرى في مقام التمثيل كذلك، هي:

١. ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِم بِالْكُفْرِ﴾^(٢٨).
٢. ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^(٢٩).

(٢٢) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٥٨.

(٢٣) سورة المائدة، الآية ٢٧.

(٢٤) تفسير المنار، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٣٤٥؛ والجزء ١٠، الصفحة ٢٢٨.

(٢٥) سورة البقرة، الآية ٢٤٣.

(٢٦) تفسير المنار، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحات ٤٥٦ إلى ٤٦٠.

(٢٧) عبد الحسين شرف الدين، فلسفة الميثاق والولاية (قم: دار الكتاب)، الجزء ٤، الصفحة ٣.

(٢٨) سورة التوبة، الآية ١٧.

(٢٩) سورة فصلت، الآية ١١.

٣. ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٣٠).

٤. ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (٣١).

ثم أشار السيد شرف الدين إلى نماذج من الروايات والأحاديث التي أتت على سبيل التمثيل كما يلي (٣٢):

١. الروايات التي أشارت إلى عزاء الموجودات التكوينية والحياة على سيد الشهداء عليه السلام، كبكاء السماوات والأرض والطيور وغيرها (٣٣).

٢. حديث «قارورة أم سلمة» (٣٤).

٣. الحديث النبوي الشريف: «ما من مؤمن إلا وله باب يصعد منه عمله، وباب ينزل منه رزقه، فإذا مات بكيا عليه» (٣٥)؛ والحديث القائل: «إذا مات المؤمن ناحت عليه البقاع التي كان يشغلها بعبادة الله تعالى» (٣٦).

وفي تفسيره المسمى بـ «توتوى از قرآن (قبسات من القرآن)»، قال آية الله الطالقاني معلقاً على الآية الشريفة ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ (٣٧):

وحتى إذا كان يُحمَل هذه الروايات صحيحاً لا يصح أن يكون تصوّر القرآن الكريم أكثر من بيان الحكمة والهداية والعبرة. وقد قال المرحوم الشيخ محمد عبده من قبل حول هذه القصة وهو أنه لما كانت هذه الآية لا تشير لا إلى الأعداد ولا إلى الشهور، فإن ذلك يعني أن المقصود ليس حادثة معينة بحد ذاتها، وهذه هي سنة الله تعالى وعبره، وقد يكون ذلك تمثيلاً لحال بعض الناس الذين لم يواجهوا العدو بل فضلوا الهرب خوفاً من الموت (٣٨).

(٣٠) سورة النحل، الآية ٤٠.

(٣١) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٣٢) فلسفة الحقائق والولاية، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحتان ٦ و ٧.

(٣٣) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، الجزء ٤٥، الصفحة ٢١٥، الحديث ٣٨.

(٣٤) المصدر نفسه، الجزء ٤٤، الصفحة ٢٣٩، الحديث ٣١.

(٣٥) المصدر نفسه، الجزء ٨٢، الصفحة ١٨١، الحديث ٢٨؛ والجزء ١٠٣، الصفحة ٢٥، الحديث ٣٠.

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٧١، الحديث ٦.

(٣٧) سورة البقرة، الآية ٢٤٣.

(٣٨) محمود الطالقاني، بـ «توتوى از قرآن [قبسات من القرآن]» (موسسه تحقيقات ونشر معارف اهل البيت عليهم السلام)، الجزء ٢،

الصفحة ١٧١.

ولأوّل مرّة خلال العقود الأولى من القرن العشرين، تمّ طرح هذا الموضوع كنظرية جديدة في تفسير قصص القرآن الكريم^(٣٩). فقد كتب الدكتور محمد أحمد خلف الله رسالة في الدكتوراه بعنوان الفن القصصي في القرآن الكريم، مقدّمًا فيها هذا الرأي، زعم أنّ الشارع المصريّ واجه رسالته تلك بانتقاد عنيف، ما أدّى إلى رفض الهيئة العلميّة المشرفة لتلك الرسالة^(٤٠). وبعد أن تمّ طبع الرسالة المذكورة، ألّفت الكثير من الكتب والعديد من المقالات في الردّ عليها بشدّة^(٤١).

هذا، وقسم محمد خلف الله القصص الواردة في القرآن الكريم إلى مجموعات^(٤٢):

القسم الأوّل: القصص التي تمتاز بمسحة تاريخيّة، ومنها القصص التي تناول موضوع الأنبياء والرسل، حيث تركز مقاصد وأغراض القصّة في هذه المجموعة على الموعظة والنصيحة لا التحقيق والبحث التاريخيّين. ولذلك، نلاحظ حذف الكثير من الخصائص الزمانيّة والمكانيّة وتكرار القصص وانتقال عناصر القصّة، بل ذُكرت بعض الخصائص وفقًا لعقيدة المخاطبين أحيانًا^(٤٣).

وينقل خلف الله عن الطبري وعبد الوهاب النجار قولهما إنّ الفترة التي قضاها أصحاب الكهف في الغار إنّما تستند إلى عقلية المخاطبين^(٤٤).

القسم الثاني: وهي القصص التمثيليّة، حيث يرى خلف الله أنّ التمثيل هو نوع من البلاغة، وفرع من علم البيان، وأنّه لا حاجة في التمثيل إلى أن تكون الأحداث قد وقعت بالفعل، أو أن تكون شخصيات وعناصر القصّة موجودة بالفعل، كما أنّه لا حاجة، كذلك،

(٣٩) كتب أمين الخولي مقالة في الدفاع عن رأي الدكتور محمد أحمد خلف الله؛ انظر، الفن القصصي في القرآن الكريم، الطبعة ٢ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٢).

(٤٠) هذا الكتاب هو بالأصل رسالة جامعيّة رفضت جامعة القاهرة مناقشتها، وثارت حولها ضجة سياسيّة وقضائيّة ودينيّة لم تهدأ رغم صدور ثلاث طبعات متتالية لأهميّتها. واختفى هذا الكتاب النفيس من المكتبات طوال أكثر من ثلاثين سنة، وأُحيط بالتعظيم الكامل بعد وفاة مؤلّفه الذي قضى وهو يقاوم الضجيج السياسيّ والدينيّ الذي استشرى من حوله. المترجم.

(٤١) ومن بين تلك المؤلّفات: السيّد عبد الحافظ عبد ربّه، بحوث في قصص القرآن (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٢)، الصفحات ٢١٣ إلى ٢٦١؛ إبراهيم بن حسن بن سالم، قضيّة التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين (بيروت: دار قتيبة، ١٩٩٣)، الجزء ١، الصفحتان ٢٦٠ و٣٠٨.

(٤٢) الفن القصصي في القرآن الكريم، مصدر سابق، الصفحات ١١٩ وما بعدها.

(٤٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢١.

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٤١.

لأن تكون المحاورات المذكورة في القرآن عن بعض الشخصيات قد صدرت عنها حتمًا، بل إنَّ يُحمل تلك الحالات، أو بعضها، ليس سوى افتراض وخيال^(٤٥).

ثم يتابع خلف الله قوله إنَّ الصراحة تقتضي أن نقول إنَّ القصص التمثيلية ليست خيالية، بل تشير بعض أجزائها إلى وقائع تاريخية حدثت بالفعل، كقصّة الملكين مع سيدنا داود عليه السلام، ولا بدّ من الإشارة إلى أنَّ الخيال المستخدم في القصص القرآنية لا يعني حاجة الله سبحانه إلى ذلك، والعياذ بالله، بل هي حاجة الإنسان لأنَّ يُكلّم بهذا الأسلوب، وذلك ما تشعر به الفطرة الإنسانية في بيان الإدراكات الداخلية والأفكار الباطنية^(٤٦).

وهكذا، نلاحظ، من خلال الخلفية التي قدّمناها حول التمثيل، أنَّ أحدًا من أصحاب الرأي ما تجرّأ على قول ما قاله محمّد أحمد خلف الله بشأن التمثيل في قصص القرآن الكريم، فهو الوحيد الذي صرّح بعدم ضرورة واقعية موادّ القصّة التمثيلية، بل يمكن - على حدّ قوله - أن تكون تلك الموادّ والعناصر غير حقيقية، أو على أساس عقلية وعقيدة المخاطبين. لم يوافق أصحاب الرأي خلف الله على هذا القول، وصرّحوا بأنَّ كلّ موادّ القصص التمثيلية في القرآن الكريم حقيقية وواقعية، وإن كانت تراكيبها وبياناتها تشير إلى كونها حادثة، أو قصّة تمثيلية.

وقال بعضهم، ومنهم الشهيد مرتضى مطهري، حول قصّة آدم وحواء عليهما السلام، إنَّ موادّ القصّة كلّها حقيقية، رغم أنَّ القصّة نفسها قصّة تمثيلية رمزية^(٤٧).

وإليك رأي العلامة الطباطبائي حول مسألة الخلق التي تكرّرت في مواضع كثيرة من تفسيره الموسوم بـ«الميزان في تفسير القرآن»، حيث ورد ذلك بشكل احتمال وفرضية في المجلّدات الأولى للتفسير، ثم أصبح رأيًا ثابتًا في المجلّدات الأخيرة منه:

١. يقول العلامة، في تفسيره الآيات ٣٥ إلى ٣٩ من سورة البقرة:

وبالجملة يشبه أن تكون هذه القصّة التي قصّها الله تعالى من إسكان آدم وزوجته الجنة، ثم إهباطهما لآكل الشجرة^(٤٨)، كالثلث يُثَلُّ به ما كان الإنسان فيه قبل نزوله إلى الدنيا^(٤٩).

(٤٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٣.

(٤٦) المصدر نفسه، الصفحتان ١٥٨ و ١٥٩.

(٤٧) مرتضى مطهري، علل كرايش به ماذبكري [عوامل الانحياز المادي] (طهران: منشورات صدرا، ١٩٧٨)، الصفحتان ١٣٢ و ١٣٣.

(٤٨) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، تصحيح وإشراف حسين الأعلمي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي).

٢. ويقول في تفسيره الآيات ١٠ إلى ٢٥ من سورة الأعراف:

والقصة، وإن سبقت مساق القصص الاجتماعية المألوفة بيننا، وتضمنت أمراً وامتنالاً وتمرداً واحتجاجاً وطرذاً ورجماً وغير ذلك من الأمور التشريعية والمولوية [٤]، غير أن البيان السابق على استفادته من الآيات يهدينا إلى كونها تمثيلاً للتكوين [٥]، بمعنى أن إبليس على ما كان عليه من الحال لم يقبل الامتنال [٦]، أي الخضوع للحقيقة الإنسانية [٧]، فتفرغت عليه المعصية [٨].

٣. وفي تعليقه على الحديث الوارد في نهج البلاغة «فسجدوا لإبليس وجنوده»، قال العلامة الأستاذ:

أقول: وفيها تعميم الأمر بالسجدة لجنود إبليس كما يعم نفسه، وفيه تأكيد ما تقدم أن آدم إنما جعل مثالا يمثل به الإنسانية من غير خصوصية في شخصه، وإن مرجع القصة إلى التكوين [٩].

٤. وقال في موضع آخر في تفسيره الآيات ١٠ إلى ٢٥ من سورة الأعراف:

قلت: الذي ذكرناه آنفاً أن القصة بما تشتمل عليه بصورتها [١٠] من الأمر والامتنال والتمرد والطرود وغير ذلك [١١]، وإن كانت تشبه بالقضايا الاجتماعية المألوفة فيما بيننا [١٢]، لكنها تحكي عن جريان تكويني في الروابط الحقيقية التي بين الإنسان والملائكة وإبليس [١٣]، فهي في الحقيقة تبين ما عليه خلق الملائكة وإبليس [١٤]، وهما مرتبطان بالإنسان، وما تقتضيه طبائع القبلين بالنسبة إلى سعادة الإنسان وشقائه، وهذا غير كون الأمر تكوينياً.

فالقصة قصة تكوينية مثلت بصورة نألفها من صور حياتنا الدنيوية الاجتماعية [١٥].

٥. وفي تفسيره الآيات ١١٥ إلى ١٢٦ من سورة طه، قال العلامة:

والقصة - كما يظهر من سياقها في هذه السورة وغيرها مما ذكرت فيها كالبقرة والأعراف - تمثل حال الإنسان بحسب طبيعته الأرضي المادي [١٦]، فقد خلقه الله سبحانه في أحسن تقويم [١٧]، وغمره في نعمه التي لا تحصى [١٨]، وأسكنه جنة الاعتدال [١٩]، ومنعه عن تعديهِ بالخروج إلى جانب الإسراف باتباع الهوى والتعلق بسراب الدنيا ونسيان جانب الرب تعالى يترك عهده إليه وعصيانهِ واتِّباع وسوسة الشيطان الذي يزين له الدنيا ويصور له ويخيل إليه أنه لو تعلق بها ونسي ربه اكتسب بذلك سلطاناً على الأسباب الكونية [٢٠]، يستخدمها ويستذل بها كل ما يتمناه من لذائذ [لذات] الحياة وأنها باقية له وهو باق لها، حتى إذا تعلق بها ونسي مقام ربه ظهرت له سوات الحياة ولاحت له مساوي الشقاء بنزول التوازن وخيانة الدهر ونكول الأسباب وتولي الشيطان عنه [٢١].

للمطبوعات، (١٩٩٧)، الجزء ١، الصفحة ١٣٤.

(٤٩) المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحة ٢٤.

(٥٠) المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحة ٦١.

(٥١) المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحة ٢٧.

(٥٢) المصدر نفسه، الجزء ١٤، الصفحة ٢١٨.

هذا، وانتهج بعض أصحاب الرأي والمفكرون المسلمون كذلك هذا المنهج بعد العلامة الطباطبائي، فقد كتب الشهيد مطهري يقول:

إذا اتخذنا القرآن الكريم بحد ذاته معياراً فإننا سنرى بأنه قد طرح قصة آدم عليه السلام بصورة رمزية كما يقال. لكنني لا أعني بهذا القول إطلاقاً بأن شخصية آدم الواردة في القرآن الكريم لا تشير إلى اسم شخص باعتباره رمز النوع البشري، بل المؤكد هو إن آدم الأول كان فرداً حقيقياً وشخصية واقعية وكان له وجود عيني؛ بل أقصد بقولي إن القرآن الكريم أشار إلى قصة آدم عليه السلام من حيث إساكنه الجنة وإغواء الشيطان له ومسألة الطمع والحسد والإخراج من الجنة وما شابه ذلك، أشار إليها جميعاً بشكل رمزي^(٥٣).

أمّا العلامة السيّد محمد حسين فضل الله، فقد أيد هذا القول من دون التأكيد عليه، قائلاً:

إننا نستقرب اعتبار الموضوع أسلوباً قرآنياً لتوضيح الفكرة، ولكننا لا نجزم بذلك، لأن المعطيات التي قدّمناها لا تدع مجالاً للجزم، بل ربّما نلتقي ببعض الأحاديث المأثورة التي تدعم الفرضية الأولى، في ما سبق أو يمكن أن يلي من حديث^(٥٤).

وكذلك صرح وهبة بن مصطفى الزحيلي - وهو أحد المفسرين المعاصرين - بقوله: «هذه القصة أو المحاوراة بين الله تعالى وملائكته نوع من التمثيل بإبراز المعاني المعقولة بالصور المحسوسة، تقريباً للأفهام»^(٥٥).

وتجدر الإشارة، هنا، إلى أن العلامة الطباطبائي اعتبر آية الذر^(٥٦)، وآية الأمانة^(٥٧)، وبعض الآيات الأخرى أيضاً، اعتبرها من قبيل التمثيل والحكاية^(٥٨). وبيان رأي العلامة، سنقوم أولاً بذكر بعض النقاط، ثم بنقد وتحليل نُتف من الإشكالات الواردة على موضوع التفسير الرمزي لقصص القرآن الكريم.

(٥٣) علل كرايش به ماذكري، مصدر سابق، الصفحتان ١٣٢ و ١٣٣.

(٥٤) محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن (بيروت: دار الزهراء، ١٩٨٥)، الجزء ١، الصفحة ١٥٤.

(٥٥) وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المبر (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩١)، الجزء ١، الصفحة ١٢٥.

(٥٦) ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾؛ سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(٥٧) ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَأَشْفَعْنَ بَهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾؛ سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٥٨) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحة ٢٩.

التمثيل في كلام العلامة الطباطبائي

استخدم العلامة الطباطبائي كلمتي «التمثيل» و«الممثل» في بعض المواضع من تفسيره. فقد استخدم كلمة «تمثيل» على سبيل المثال في قصة خلق الإنسان فقال: «وقد عرفت مما قدّمناه في تفسير آية الذرّ وآية الأمانة». وفي مواضع أخرى، أشار إلى بعض الآيات على أنّها «تمثيل»، كما في تفسيره للآية الشريفة ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾^(٥٩)، حيث قال: «والله سبحانه يذكر في الآية وعده القطعيّ للذين يجاهدون في سبيل الله بأنفسهم وأموالهم بالجنة»^(٦٠). واستخدم الأستاذ العلامة كلمة «ممثل» أيضًا في عدد من المواضع، وعرف ذلك بقوله:

فظهر ممّا قدّمناه أنّ التمثّل هو ظهور الشيء للإنسان بصورة يألفها الإنسان وتناسب الغرض الذي لأجله الظهور كظهور جبريل لمريم عليهما السلام في صورة بشر سويّ لما أنّ المعهود عند الإنسان من الرسالة أن يتحمّل إنسان الرسالة ثمّ يأتي المرسل إليه ويلقي إليه ما تحمله من الرسالة من طريق التكلّم والتخاطب، وكظهور الدنيا لعلّي عليه السلام في صورة امرأة حسنة لتغريه لما أنّ الفتاة الفائقة في جمالها هي في باب الأهواء واللذائذ النفسانيّة أقوى سبب يتوسّل به للأخذ بمجامع القلب والغلبة على العقل إلى غير ذلك من الأمثلة الواردة^(٦١).

وفي مكان آخر قال العلامة: «ولو كان التمثّل واقعاً في نفسه وفي الخارج عن ظرف الإدراك كان من قبيل صيرورة الشيء شيئاً آخر وانقلابه إليه لا بمعنى ظهوره له كذلك»^(٦٢).

إضافة إلى هذا، أشار الأستاذ الطباطبائي إلى بعض الاستخدامات والأمثلة حول كلمة «تمثيل» خلال كلامه في العديد من المواضع، كقوله مثلاً: «تمثّل الشيطان»^(٦٣)، «تمثّل الملائكة»^(٦٤)، «تمثّل الخلود»^(٦٥)، «تمثّل الدنيا»^(٦٦)، «تمثّل الأموال والأولاد»، وغير ذلك.

(٥٩) سورة التوبة، الآية ١١١.

(٦٠) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٩، الصفحة ٤١٠.

(٦١) المصدر نفسه، الجزء ١٤، الصفحة ٣٩.

(٦٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦.

(٦٣) قال: «[...] أنّ هناك أخباراً كثيرة متّوعة وأردّة في أبواب متفرقة تدلّ على ممثّل الشيطان للأنبياء والأولياء، وبعض أفراد الإنسان»؛ المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ٩١.

(٦٤) قال: «ما ورد في الروايات من صور الملائكة وأشكالهم وهيئاتهم الجسمانيّة كما تقدّم نبذة منها في البحث الروائيّ السابق إمّا هو بيان تمثّلهم وظهوراتهم»؛ المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحتان ٩١٣ وقال: «التدبّر في آيات الكتاب المتعرّضة لقصة دخول المتخاصمين على داود عليه السلام لا يعطيّ أزيد من كونه امتحاناً منه تعالى له عليه السلام في ظرف التمثّل»؛ المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحة ٢٠٢.

(٦٥) قال: «وحدث ذبّح الموت في صورة كيش يوم القيامة من المشهورات رواه الشيعة وأهل السنة، وهو ممثّل الخلود يومئذ»؛ المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحة ١٤٤.

(٦٦) قال: «[...] وأخرى دالّة على ممثّل الدنيا والأعمال وغير ذلك»؛ المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ٩١.

أما الغرض من تلميحنا إلى هذه المسألة فهو بيان كون العلامة قد اعتبر قصّة خلق آدم عليه السلام تمثيلاً، رغم أنّه أشار إلى بعض أجزاء القصّة نفسها على أنّها «تمثّل»، حيث قال:

فهذه هي التي مثلت لآدم عليه السلام إذ أدخله الله الجنة وضرب له بالكرامة حتّى آل أمره إلى ما آل [،] إلا أنّ واقعة عليه السلام كانت قبل تشريع أصل الدين [،] وحتّته جنة برزخية ممثلة في عيشة غير دنيوية [،] فكان النهي لذلك إرشادياً لا مولوياً ومخالفته مؤدّية إلى أمر قهري ليس بجزء تشريعي [،] كما تقدّم تفصيله في تفسير سورتي البقرة والأعراف^(٦٧).

وفيما يتعلّق بالشجرة التي مُنِعَ آدم عليه السلام من أكل ثمرتها، قال العلامة الطباطبائي:

ويظهر من الجميع أنّ ذلك كان حالاً برزخيّاً له ولزوجته، وتمثّل لهما الشجرة المنهيّة فيها فأكلا منها وظلما أنفسهما [نفسيهما] وكان ذلك منهما هبوطاً إلى الأرض وحيوة فيها وظهور سواتيهما^(٦٨).

لكنّ التفسيرين المذكورين لا يتطابقان مع بعضهما بل ومن المستبعد القول إنّ كلمتي «تمثيل» و«تمثّل» استُخدِمتا لبيان معنًى واحد؛ ما هو واضح وجلّي هو أنّ العلامة اعتبر القصّة برمتها تمثيلاً في حين أشار إلى أجزاء مُعيّنة منها على أنّها تمثّل، إلّا أنّ الجمع بين هذين المعنيين يبقى مبهمًا وغامضًا بعض الشيء.

الشواهد على رأي العلامة

نوّه المرحوم العلامة إلى أنّ سياق الآيات هو دليل على ما ادّعاه^(٦٩)، في نفس الوقت الذي استند فيه إلى عبارة من نهج البلاغة كتأكيد على رأيه ذاك، وهي: «فسجدوا إلّا إبليس، اعترته الحميّة»^(٧٠). وعلّق الطباطبائي على ذلك بقوله:

أقول: وفيها تعميم الأمر بالسجدة لجنود إبليس كما يعمّ نفسه، وفيه تأييد ما تقدّم أنّ آدم عليه السلام إنّما جُعِلَ مثلاً يُتخلّى به الإنسانيّة من غير خصوصيّة في شخصه، وإنّ مرجع القصّة إلى التكوين^(٧١).

(٦٧) المصدر نفسه، الجزء ١٤، الصفحة ٢١٨.

(٦٨) محمّد حسين الطباطبائي، الرسائل الوحيّة (قم: مؤسسة العلامة الطباطبائي العلميّة الثقافية، ١٩٩٠)، الصفحة ١٨٥.

(٦٩) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٤، الصفحة ٢١٨.

(٧٠) الإمام عليّ بن أبي طالب، نهج البلاغة، الخطبة ١.

(٧١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحة ٦١.

الإشكالات

اعتراض البعض وأشكّل على مثل هذا النوع من التفسير، وفيما يلي نقل نُقْلاً من تلك الإشكالات.

قال صاحب كتاب الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل معلقاً على مسألة رمزية قصة خلق آدم وحواء عليهما السلام:

بعض المفسرين الذين تأثروا بموجة الأفكار الغربية الإلحادية عادةً، حاولوا أن يضيفوا على قصة آدم وحواء من بدايتها إلى نهايتها طابع التشبيه والكناية والمجازية، أو ما يسمى الآن بالرمزية، ويحملوا جميع الألفاظ المتعلقة بهذه الحادثة - على خلاف الظاهر - على الكناية عن المسائل المعنوية.

ولكن الذي لا شك فيه أنّ ظاهر هذه الآيات يحكي عن حادثة واقعية عينية وقعت لأبينا وأمتنا الأولين: آدم وحواء عليهما السلام. وحيث إنّ هذه القصة لا تتضمن أية نكتة غير قابلة للتفسير حسب الظاهر، كما ليس فيها ما يخالف الموازين العقلية (ليكون قرينةً على حملها على المعنى الكنائي) لهذا ليس هناك أي دليل على أن نعرض عن ظاهر الآيات ولا نحملها على معناها الحقيقي^(٧٢).

أو ما قاله أحدهم في ذلك:

يُضاف إلى هذا أنّ ذلك يستلزم اعتبار قصة آدم وحواء عليهما السلام وخلقهما وإسكانهما في الجنة، وأمر الملائكة جميعاً بالسجود لآدم عليه السلام، وإبلاء إبليس وامتناعه عن السجود، ثم تسلّطه - بعد ذلك - على بني آدم، والتسبّب في إخراج آدم وزوجه عليهما السلام من الجنة، وغيرها من الأمور والمسائل التي أشار إليها القرآن الكريم وبينها، يستلزم اعتبار ذلك كله بمثابة قضايا تمثيلية وقصص خيالية لغرض بيان موضوع ما، وهذا يتعارض مع المناهج التفسيرية، فضلاً عن أنّه في هذه الحالة كيف يمكننا بعد هذا التأكيد أو الجزم بأن بقية قصص القرآن قد تكون من هذا النوع أيضاً، علاوة على ذلك، فإنّ انسلاخنا عن الظهورات بل والنصوص القرآنية كذلك في هذا الأمر، رغم أنّها تحتل مساحةً واسعةً وكبيرةً من الآيات القرآنية، يعني عدم إبقاء أي شيء من الظهور والتجلي لبقية الآيات ضمن إطار معانيها، وبالتالي إسقاط حجّة القرآن الكريم في تقديم مفاهيمه ومعانيه بشكل عام^(٧٣).

(٧٢) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، تفسير الآيات ٢٣ إلى ٢٥ من سورة الأعراف.

(٧٣) محمد حسين طهراني، نور ملكوت قرآن (نور ملكوت القرآن) (مشهد: منشورات علامة طباطبائي، ١٤١٣ هـ)، الصفحة

وفي نقد التمثيل في قصة الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت وقال لهم الله موتوا ثم أحياهم^(٧٤)، قال مؤلف كتاب الأمل في تفسير كتاب الله المنزل:

هل هذه الحادثة التاريخية حقيقية أم مجرد تمثيل؟

هذه الحكاية التي ذكرناها، فهي حدث تاريخي واقعي أشار إليه القرآن إشارة عابرة، ثم شرحته الروايات والأحاديث [٩] أم أنها أقصوصة لتجسيد الحقائق العقلية وبيانها بلغة حسية؟

لما كان لهذه الحكاية جوانب غير عادية بحيث صعب هضمها على بعض المفسرين، فإنهم أنكروا كونها حقيقة واقعة، وقالوا إن ما جاء في الآية إنما هو من باب ضرب المثل يقوم يضعفون عن الجهاد ضد العدو فيهمزون ثم يعتبرون بما جرى فيستيقظون ويستأنفون الجهاد ومحاربة العدو وينتصرون.

وبموجب هذا التفسير يكون معنى ﴿مُوتُوا﴾ الهزيمة في الحرب بسبب الضعف والتهاون، و﴿أَحْيَاهُمْ﴾ إشارة إلى الوعي واليقظة ومن ثم النصر.

هذا التفسير يرى أن الروايات التي تعتبر هذه الحادثة واقعة تاريخية روايات مجعولة وإسرائيلية.

وعلى الرغم من أن مسألة «الهزيمة» بعد التهاون، و«الانتصار» بعد اليقظة مسألة هامة ورائعة، ولكن لا يمكن إنكار كون ظاهر الآية يدل على بيان حادثة تاريخية بعينها، وليست تمثيلاً.

إن الآية تتحدث عن قوم من الماضين ماتوا على إثر هروبهم من حادث مروّع ثم أحياهم الله، فإذا كانت غرابة الحادثة وتبعدها عن المؤلف هو السبب في تأويلها ذلك التأويل، فهذا إذا ما ينبغي أن نفعله بشأن جميع معاجز الأنبياء.

ولو أن أمثال هذه التأويلات والتوجيهات وجدت طريقها إلى القرآن لأمكن إنكار معاجز الأنبياء، فضلاً عن إنكار معظم قصص القرآن التاريخية واعتبارها من قبيل القصص الرمزي التمثيلي، كأن تعتبر قصة «هابيل وقابيل» قصة موضوعة لتمثل الصراع بين العدالة وطلب الحق من جهة، والقسوة والظلم من جهة أخرى، وبهذا تفقد قصص القرآن قيمتها التاريخية.

وفضلاً عن ذلك فإننا لا نستطيع أن نتجاهل الروايات الواردة في تفسير هذه الآية، لأن بعضها قد ورد في الكتب الموثوقة بها ولا يمكن أن تكون من الإسرائيليات المجعولة^(٧٥).

(٧٤) سورة البقرة، الآية ٢٤٣.

(٧٥) الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، مصدر سابق، بحث ملحق بتفسير الآية ٢٤٣ من سورة البقرة.

وكتب محمد شديد، في نقده آراء الدكتور محمد أحمد خلف الله، يقول:

إننا إذا اعتبرنا هذه القصة (قصة غزير) رمزية وتمثيلية، فإنه لن يكون لها أي تأثير بعد ذلك، لأن الرسالة التربوية وتأثيراتها القوية في نفس الإنسان إنما تأتي أكلها إذا كانت أحداثها حقيقية، فليس للقصص التمثيلية أي تأثير كالذي تمتلكه القصة الواقعية، وعندئذ لن يكون بإمكاننا إيجاد الدليل العيني على البعث والقيامة والقدرة الإلهية على إحياء الموتى^(٧٦).

وقال ناقد آخر عن خلف الله إنه يبدو أن هذا الأخير قد تأثر كثيراً بالآراء الغربية، وخدع بها، وأنه يقصد من وراء ذلك السخرية والاستهزاء بعلماء الدين ومُفسري الكتاب^(٧٧).

كان ذلك جانباً من الانتقادات التي وُجّهت إلى القائلين بالتمثيل والتشبيه.

ومن الواضح أن أولئك الناقدين كانت لهم مُبرراتهم الخاصة والعامة على رفض مثل هذا الأسلوب والإصرار على تجنّب قدر المستطاع، ومن تلك المبررات:

١. أن يكون أصحاب هذا النوع من التفسير متأثرين بالآراء الغربية الدخيلة.

٢. أن تفقد القصص القرآنية تأثيرها المطلوب بسبب التفسير بالرمزية والتمثيلية.

٣. فقدان تلك القصص قيمتها التاريخية.

٤. الخوف من انتشار مثل هذا الأسلوب التفسيري، وتسَلّله إلى المعارف القرآنية الأخرى.

٥. تعارض تلك التفسيرات بأنواعها مع بعض الأحاديث النبوية الشريفة المعتبرة الصحيحة خاصة ما يتعلق منها بالقصص.

إن الذين يعرفون العلامة الطباطبائي جيداً ويفهمون أفكاره وآراءه السامية يعلمون أنه من أوائل الذين قاوموا تفسير القرآن بالرأي سواء بشكل نظري أو عملي. وقد وصف الأستاذ الراحل ضعف الأساليب والمسالك التفسيرية السابقة بقوله:

وأنت بالتأمل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير تجد: أن الجميع مشتركة في نقص وبُس النقص، وهو تحمّل ما أنتجه الأبحاث العلمية أو الفلسفية من خارج على مداليل الآيات، فبَدَل به التفسير تطبيقاً وسُمّي به التطبيق تفسيراً، وصارت بذلك حقائق من القرآن مجازات، وتنزيل عدّة من الآيات تأويلات^(٧٨).

(٧٦) محمد شديد، منهج القصة في القرآن (المملكة العربية السعودية: شركة مكبات عكاظ، ١٩٨٤)، الصفحتان ٣٥ و٣٦.

(٧٧) قضية التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمُعتدلين، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٣.

(٧٨) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١١.

وفيما يخص قصة آدم وحواء عليهما السلام، طرح الأستاذ العلامة عدّة أسئلة مع أجوبتها على بعض الاعتراضات والإشكالات، ومنها قوله:

فإن قلت: رفع اليد عن ظاهر القصة وحملها على جهة التكوين المحضة يوجب التشابه في عمّة كلامه تعالى، ولا مانع حينئذ يجمع من حمل معارف المبدأ والمعاد بل والقصص والعبر والشرائع على الأمثال، وفي تجويز ذلك إبطال للدين.

قلت: إنّما المتبع هو الدليل فرمّا دلّ على ثبوتها وعلى صراحتها ونصوصيتها كالمعارف الأصلية والاعتقادات الحقّة وقصص الأنبياء والامم في دعواتهم الدينية والشرائع والأحكام وما تستتبعه من الثواب والعقاب ونظائر ذلك، ورمّا دلّ الدليل وقامت شواهد على خلاف ذلك كما في القصة التي نحن فيها، ومثل قصة الذرّ وعرض الأمانة وغير ذلك ممّا لا يستعقب إنكار ضروري من ضروريّات الدين، ولا يخالف آية محكمة ولا سنة قائمة ولا برهاناً يقينياً^(٧٩).

وعلى أساس هذا المبدأ، انتقد العلامة بعض المفسرين الذين اعتبروا الآية الشريفة ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾^(٨٠) تمثيلاً وتشبيهاً، فقال:

فالحقّ أنّ الآية كما هو ظاهرها مسوقة لبيان القصة، وليت شعري أيّ بلاغة في أن يلقي الله سبحانه للناس كلاماً لا يرى أكثر الناظرين فيه إلّا أنّه قصة من قصص الماضين، وهو في الحقيقة تمثيل مبنيّ على التخيل من غير حقيقة. مع أنّ دأب كلامه تعالى على تمييز المثل عن غيره في جميع الأمثال الموضوعة فيه^(٨١).

فإنّهم من تصوّر الآية على أنّها تمثيل أو تشبيه بتأثيره بالفكر الغربي وغير ذلك، هو في الحقيقة اتّهام لا يمتّ إلى المنطق بصلة، فيعلم أهل هذا الفن جيّداً أنّه ولكي يكون رأي ما متّفقاً من الناحية العلمية، فإنّه لا بدّ من تقييم الأسلوب قبل كلّ شيء. فإذا كان الأسلوب والمنهج محسوبيّن على أساس المعايير المقبولة في أيّ موضوع كان، فإنّ ذلك يعني أنّ الرأي يقع ضمن إطار الإتيان العلمي، وإن كانت النتيجة غير صحيحة لدى الناقد.

والشيء نفسه يُقال في تفسير القرآن الكريم، فإذا توفّرت للمفسّر جميع المقومات اللازمة، وامتلك العلوم الضرورية بالقرآن الكريم، ولم يتعمّد فرض الآراء والتصورات الخارجة عن القرآن الكريم عليه، فإنّه بذلك يخطو خطوات صحيحة باتجاه التفسير الصحيح. وقد

(٧٩) المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحتان ٢٩ و ٣٠.

(٨٠) سورة البقرة، الآية ٢٤٣.

(٨١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٨٥.

استخدم الأستاذ العلامة هذا المنطق والأسلوب في تفسيره، وإذا لم يكن الأمر كذلك، فعندئذ نجد أنفسنا مضطرين إلى توجيه تهمة التغريب والتأثر بالفكر الغربي للناقدين، وذلك لتصريحهم بأن المقصود من كلمة «الشيطان» الواردة في بعض الروايات هو الميكروب (أو الجراثيم)^(٨٢).

هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى، فإننا لا نمتلك سنداً ثابتاً بأن كل ما يتصف بتاريخ ظاهري في القرآن الكريم يمكن تصنيفه ضمن الأخبار الحقيقية أو الأحداث الواقعية، وأنه إذا ما أتينا بالقرائن والأدلة واستطنا تقديم معنى آخر لها غير الذي يقصده القرآن، فإن قيمة تلك الأخبار القرآنية ستلاشي من حيث صلاحيتها التاريخية. بالإضافة إلى أن الروايات الواردة في تفسير الآيات القرآنية لا تمت للأحكام العملية والفقهية بصلة، وإذا لم يتم التأكد منها من حيث الدلالة والسند، فإنها لا تعتبر سبباً في تغيير مدلولات الآيات. وقد بين العلامة الطباطبائي هذه المسألة بوضوح في العديد من المواضع في تفسيره القيم.

أما الأجوبة المتعلقة بالإشكالات الأخرى فهي معلومة لدى أولي الألباب.

استنتاجات

١. يمتلك التفسير التمثيلي لبعض قصص القرآن الكريم خلفية تاريخية عريقة لدى المفسرين.
٢. وافق العلامة الطباطبائي على كون بعض قصص القرآن الكريم قصصاً تمثيلية.
٣. إن قبول التفسير التمثيلي وفقاً للدلائل والقرائن الداخلية للآيات لا يعني قبول تطبيق هذا الرأي على سائر الآيات دون دليل.
٤. من شأن هذا الرأي والأسلوب أن يحل معظم الإشكالات في تفسير الآيات وتجنّب المفسر تقديم التبريرات والتأويلات غير الصحيحة.

(٨٢) انظر، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، مصدر سابق، بحث ملحق بتفسير الآيات ٣٤ إلى ٣٦ من سورة البقرة.

القلب وسائر الأعضاء^(١)

ماري ميدجلي^(٢)

ترجمة محمد عليّ جراي^(٣)

البُعد الأخلاقيّ في الإنسان، كسائر أبعاده، مركّب وغنيّ. ولا يُخلّ هذا التركيب في وحدة الكائن الإنسانيّ – ووحدة الحياة الإنسانيّة – بل يقوم بها. إلّا أنّ فصل الأحكام الأخلاقيّة، وبتربها عن كافّة الحيز العقليّ، قد أدّى إلى تربها عن كلّ شأن حياتيّ، بحجّة سيادة الأخلاق، ومُسكّا بضابطة عدم الانتقال الاستدلاليّ من الوقائع إلى القيم، فعدمت الأحكام الأخلاقيّة كلّ دعامة، بعدما كان الهاجس العُثور على الدعامة الوحيدة الممكنة. ولا بدّ من تقويم هذا الخلل من خلال إعادة النظر في طبيعة الإنسان، واحترام وحدته عند كلّ تنظير أخلاقيّ.

مفردات مفتاحيّة: الطبيعة البشريّة؛ القلب والعقل؛ الإرادة؛ المذهب الحدسيّ؛ المذهب الشعوريّ؛ المذهب التوصيفيّ؛ المغالطة الطبيعانيّة؛ جورج مور؛ التخصّصيّة الأكاديميّة.

١. وظيفة القلب

يذهب بنا أيّ ذكر معاصر لمفردة القلب، في العادة، إلى سياقين منحصرين: السياق الرومنسيّ، والسياق الطيّبيّ. إذ إمّا أن يكون القلب مركزاً للعواطف، وإمّا أن يكون وعاءاً للأمراض. ومن الواضح بُعد المفهومين عن بعضهما، وعدم اتّصالهما إلّا خارجيّاً، ومن قبيل الصدفة. إلّا أنّ المفردة تحمل معاني أوسع من ذلك بكثير، وتلك المعاني المهملة تستحقّ بعض اهتمام.

(١) النصّ مأخوذ من مقدّمة كتابها القلب والعقل: تنوّع التجربة الأخلاقيّة. انظر،

M. Midgley, *Heart and Mind: The Varieties of Moral experience*, revised edn. with a new introduction by the author (London and New York: Routledge, 2003), 1-16.

(٢) فيلسوفة بريطانيّة من أعمالها الإنسان والوحش، والطوّرية كدين، والبحث، والأساطير التي نعيش بها.

(٣) معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

خذ مثلاً السيِّدة ماكبث، التي كانت تسير أثناء نومها متأوِّهة لأنَّ رائحة الدم عالقة على يديها، فيجيبها الطبيب:

يا لها تنهيدة. إنَّ على قلبها لوقراً كبيراً.

ثمَّ تقول وصيفتها:

أبى الله أن أَرْضَى بقلب كهذا في صدري، إن كنت لأصون كرامة أيٍّ من أعضاء جسدي^(١).

لا يتجاوز الكلام هنا الحدود الطبيعِيَّة، لكنَّه، بالنسبة إلينا، غريب فنهمله. وأحد أسباب استغرابنا هذا الكلام هو (سوء) الاستخدام العاطفيِّ لمفردة «قلب»، مُضافاً إلى تغيُّرات معيَّنة طرأت على غمط تفكيرنا. إذ ما تكلمت عنه هذه الشخصيات هو القلب بلحاظ كونه اللبِّ، أو مركز وجود أيِّ إنسان. أيَّ إنَّه الإنسان الأساس، الإنسان كما هو فعلاً، وقبل كلِّ شيء، كما يرى نفسه. وبمقارنة المعنِيَّين الرومنسيِّ والطبِّيِّ لكلمة القلب، نجد أنَّ كلا المعنِيَّين جزئيَّ وغير مستقلِّ. فنجد من جهة أنَّ علاقات الحبِّ لا تقوم على بعض المشاعر الخاصَّة فحسب، بل على الشخصِيَّة ككلِّ. فنحن نرى، على سبيل المثال، أنَّ أيَّ شخص يحتاج إلى عمليَّة جراحِيَّة لقلبه، يلجأ إلى جراح يحبُّ عمله، جراح ذي قلب جريء، قادر على إنقاذ القلب بدلاً من تضييعه في حال حصول مضاعفات غير متوقَّعة؛ وهو، بعد، صاحب قلب جسور لا يضعف أو ينهار بسهولة. فطالب الطبِّ الذي لا يكون عمله نابغاً من الصميم، لن يصير بمستوى ذلك الجراح الجريء، مهما كان ذهنه وقادراً. ومن ناحية أخرى، فإنَّ الجراح يحتاج أيضاً إلى مريض ذي قلب جسور، لا إلى مريض ذي قلب ضعيف؛ هو بحاجة إلى مريض مستعدٍّ لأن يضع قلبه على سكة الشفاء. وبمثل هذه المقاربة الواسعة التي لا تخرج عن سياق الكلام الطبيعِيِّ، نجد أنَّ لقلب كلِّ من الطبيب والمريض دوراً أساسياً في هذه العمليَّة. بالطبع، يمكن لأحدهما أن يكون عديم القلب، بالمعنى الضيق للكلمة، أيَّ ذا قلب قاس، أو أنانيّاً، أو غير متعاطف. ولكن ليكون صاحب شخصِيَّة مميَّزة، فهو بحاجة إلى هذا المركز البنيويِّ (أو اللبِّ) في وجوده. ففيه تترتَّب أولوياته. وهو الكتلة المنظَّمة من المشاعر المركزيَّة التي تحرَّكه دونما تكلف. فتفاوت القلوب بين ضيق قاس، وبارد متحجّر، لكنَّ ذلك كله لا يغيِّر واقع كون القلب عنصراً ذا تأثير أساسيٍّ على نشاطات الناس.

(١) شكسبير، مكبث، ترجمة خليل مطران، الفصل الخامس، المشهد الأوَّل، بتصرف.

فما علاقة هذا المركز، إذاً، بالذهن أو الدماغ؟ هنا أيضاً، يمكننا الاختيار بين وظيفة أوسع أو أخرى أضيق. يمكننا طبعاً أن نظهر التقابل بين الدماغ، أو الذهن، وبين القلب، كما فعلت في معرض حديثي عن طالب الطب، إذ قد يملك ذهنًا من الطراز الرفيع، أي إنه ينجح بيسر في امتحاناته كلها، دون أن يرتب ذلك أي أثر على قلبه أو شخصيته. لكن هذه الطريقة ليست الطريقة الوحيدة، ولا الطريقة الأكثر طبيعية لمقاربة المسألة. إذ حين يقول ماكبيث: «أي قرينتي المحبوبة، إن عقلي لمتلى بالعقارب»^(٥)، فشكواه ليست شكوى حاسوب أصابه فيروس. وحين يقول:

مال لك لا تدأوي سقمها، أم هو العقل المريض استعصى على كل دواء؟ ألا تقتلع من الجذر نجم أسى نبت في الذاكرة، وتمحق من الرأس أفكاراً مؤرقة، ثم تعد إلى فؤادها المتلى، فيحاً فنشفيه بعذب بلسم يسكره عن التهام؟

فيجيبه الطبيب:

ما لثل هذا السقم من ترياق، إلا أن يُرى المريض نفسه.

فيعود مكبث ويقول:

دع عنك طبك فما لغير الكلاب فيه من منفعة. وإني لآبى التصديق به^(٦).

ليس العقل intellect هو المقصود بالذهن هنا، بل المعنى أقرب نسبياً إلى ما نسميه «القلب». فالقلب مركز الهموم، في حين أن الذهن مركز القصد والاهتمام، وهذان أمران لا يمكن التفكيك بينهما. هذا لا يمنع الذهن من أن يكون حاضناً للفكر، لأن الفكر أوسع عمومًا من مجرد حسابات مجردة، أو معلومات تتصرف بها كما هو حال الحواسيب، بل هو عملية تطوير إدراكاتنا ومشاعرنا وبيانها. ويظل هذا التوصيف للفكر ساري المفعول وإن انحصر الفكر، بين يدينا، بالفكر الجاد و«الموجه»، في تجاهل للتأملات الأكثر بساطة وعفوية.

(٥) المصدر نفسه، الفصل الثالث، المشهد الأول.

(٦) اعتمدنا في الشواهد المأخوذة من مسرحية مكبث على ترجمة الأديب خليل مطران، إلا أن هذا المقطع الأخير سقط من ترجمته ما اقتضى أن ترجمها بأنفسنا. المترجم.

فالإنسان، في بعض أحواله، متأنّ

يدرس فعله خطوةً خطوةً

إلا أنه حين يفكر

يضع يده على صدره^(٧)

فليس الفكر في المقام الأول من الأمور التي يمكن امتحان الطلاب فيها، إذ إنه، إذا نظر إليه من داخل، يمثل كل الشؤون الحياتية.

هذه الأمور ذات أهمية لأن كثيراً مما في الساحة الفكرية اليوم يجعلنا نفصل الشعور عن الفكر، إذ نضيّق فهمنا لكلّ منهما، فتصبح حياة الإنسان، بالتالي، غير مفهومة بجمليتها. نحن نميل إلى استخدام كلمات من قبيل «القلب» و«الشعور» لنعبّر عن مجموعة محدّدة من العواطف التي تتسم ببعدها، نسبياً، عن الجانب العملي من شؤون الحياة، وبالتحديد عن جانب مشاعر الرومنسية، والشفقة، واللطف، كأن لا علاقة للشعور بالتصرّفات غير الرومنسية. ولا يمكن أن يكون هذا الأمر صحيحاً. إذ تتبع أفعال اللؤم والتشفي من مشاعر لؤم وغلّ، وتستعر داخل الإنسان سواء كان فعله تلقائياً أو عن سبق تصميم. كذلك تتبع الأفعال اللبقة الطبيعية عموماً من مشاعر لبقة، برغم اعتيادنا على هذا الأمر لدرجة أننا أصبحنا نسلم به ولا ننتبه إليه. قد تبدو الأمور ناجمة عن عادة فحسب، حتّى يدهمنا خطر مفاجئ ينهنا إلى الدافع.

فنحن في الحقيقة مشكّلون في قالب يستحيل معه القيام بأيّ عمل في حال خاننا الشعور. إذ حين يخوننا الشعور، كما في حالتي الخمول والاكنتاب الشديدين، يتوقّف الإنسان عن ممارسة أيّ فعل لدرجة قد يصل معها إلى الموت. إذ إننا لا نعيش أساساً على عمليات حسابية تعترضها بين الفينة والأخرى بعض المشاعر. فالفكر، بعبارة ثانية، هو صورة وعينا وشعورنا وقد انتظما إلى حدّ ما. أمّا هذه التسوية التي تحصل بين المشاعر المتعارضة والمختلفة، وإن كانت قوية وثابتة، فنعبّر عنها بالقلب أو الشخصية.

أنا بالطبع لا أنفي إمكانية وقوع تضاربات وتناقضات بين الفكر والشعور، أو بين الشعور والفعل. بل هي تقع (وتمثل موارد الوقوع هذه أحد أكثر مشاكلنا جديةً، ولأجل ذلك نجد في مخزوننا الأدبي وفرةً في المصطلحات التي تعبّر عنها). لكنّ هذه الحالات هي

بالضرورة استثنائية. إذ يحتاج الشعور، بالعموم، لكي يكون ذا فعالية، أن يتشكّل في أفكار. وكذلك تحتاج الأفكار، لتفعل، إلى أن يشحنها الشعور. وليس الفكر التأملّي باستثناء لهذه القاعدة، بل قوامه شعور قويّ بالحشيرة والانهمام.

ونحن، حينما نحكي على تعارض الفكر والشعور، فإنّهما، في واقع الحال، حاضران على حدّ سواء، وفي المقلّتين. والمائر كلّ المائر في مقدار حضور أيّهما. فلو درسنا مثلاً حالة مقلّ، حذر في العادة، غلبت عليه، فجأةً، مشاعر جارفة، فراهن بكلّ ما لديها في مجازفة خطيرة، فإنّه يحركه، في هذه الحالة، شعوران وفكرتان، لا أقلّ. لقد أنهكت رغبته الدائمة والثابتة بالشعور بالأمان بفعل حسابات دقيقة لكن مضلّلة، حسابات أنتجها عقله بكامل زخمه. ثمّ إنّ تصرّفه لم يكن على مستوى التنظيم الذي اعتاد أن يعمل به، لكنّه، مع ذلك، تصرّف كشخص واحد، لا كشخصين. إنّ فضّ الجانب الفكريّ عن الجانب العاطفيّ في هذا الكلّ المركّب هو تجريد للمسألة، تجريد يحتاج إلى اهتمام عظيم لا يوليه المنظّرون إياه عادةً.

٢. الطلاق بين العقل العمليّ والشعور

ولكن، ما المهمّ في كلّ هذا المسألة؟ إنّ وحدة الشخصية البشرية تبدو واضحة. إلّا أن شبكة كاملة من العادات النظرية ما فتئت تحاول أن تعتمّ عليها، وتجعلها غير قادرة على التعبير عن نفسها، ما يحتمّ ضرورة إعادة الاتصال بها. لذا، فإنّ همّي الأول، هاهنا، يكمن في حلّ عقد هذه الشبكة التي نسجتها الفلسفة الأخلاقية البريطانية، والتي شغلت نفسها منذ القرن الثامن عشر بنزاع حول ما إذا كانت الأخلاق مسألة عقل أو شعور، متجاهلةً بذلك الحقيقة الواضحة: شمولها الاثنين معاً. فسؤال هذه الفلسفة، بعبارة هيوم، يتعلّق

بأساس العامّ للأخلاقيات، وما إذا كان مصدرها الاشتغال العقليّ أو الشعور، وما إذا كنّا نحفّل المعرفة بها من خلال سلسلة من المحاججات والاستنتاجات، أو من خلال شعور مباشر وحسّ داخليّ رقيق^(٨).

إنّها معضلة زائفة. فالاستخدام المجازيّ لكلمة «أساس» هو بحدّ ذاته كارثي؛ إذ كلّ بناء يقوم على أساس واحد، ما يجعلنا نظنّ أنّ علينا أن نتخذ قراراً حاسماً حول هويّة هذا الأساس. إلّا أنّ الواقع خلاف ذلك. فالأخلاق تحوي، شأنها شأن كلّ النواحي الإنسانية،

D. Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Section I.

(٨)

البُعْدَيْنِ العاطفيِّ والفكريِّ، ولا تكونُ العلاقة بين هذين البُعْدَيْنِ محض علاقة خارجية، كذلك التي بين الحجارة المرصوفة المشكّلة للبناء. بل هي علاقة عضويّة، كعلاقة الشكل بالحجم.

ولقد انتشر هذا الصراع العقيم في بدايته كجزء من جدل أوسع، بيد أن الأخير كان أقلَّ عمقاً، إذ سرعان ما نعين أن المسألة مسألة حيثيّة ورجاحة، لا مسألة أصالة؛ عنيت بذلك صراع العقلانيّين والتجريبيّين حول نظريّة المعرفة. إذ هل تعتمد المعرفة، يتسائل البعض، على الاشتغال العقلانيّ أم على التجربة؟ الجواب بحسب المفترض واضح؛ تعتمد المعرفة على كليهما، لكن بأنحاء مختلفة. ويجب أن تكون الخطوة اللاحقة لهذا الجواب أن نواصل العمل والبحث في سبيل تبيان هذه الأنحاء المختلفة.

على المستوى النظريّ، باتت المسألة واضحة منذ كانط. أمّا في الفلسفة الأخلاقيّة، فقد كان التجريبيّون بطيئين للغاية في استنتاج أن المسألة لا يُعطى معها كما يُعطى مع مباراة كرة قدم؛ قد ترجو أن تفوز إذا ما استغرقت في التشجيع بحماسة. فالطريقة الوحيدة التي تجعل من سؤال هيوم سؤالاً ذا معنى هي معالجة هذا السؤال من منظور الحيثيّة والرجاحة. فالتعاطي مع هذا السؤال يكون على أساس قبول عدم انفكاك العنصرين (العقل والشعور) قبل المبادرة إلى التحليل التائيّ للدور الذي يلعبانه في المركّب العامّ.

بالطبع، هذه مجرد ملاحظات سريعة على مواضيع كبيرة. لكنّي، وإن كنت لن أستطيع معالجة نظريّة المعرفة بإسهاب، فإنّي، وتجنّباً لسوء الفهم، أردت الإشارة، ولو لمرة، إلى أنني لا أرفض التجريبيّة الدغمائيّة المتطرّفة لصالح العقلانيّة الدغمائيّة المتطرّفة. في واقع الأمر، يستحيل الدفاع عن مثل هذه المدرسة العقلانيّة كما بيّنه لنا خيرة الفلاسفة الذين يمثلون استمراريّة المشروع التجريبيّ القائم على الواقعيّة، والحسّ السليم، والاعتراف بتركّب الخبرة البشريّة وتعقيدها^(٩).

R. Harré and E. H. Madden. *Causal Powers* (Basil Blackwell, 1975).

I. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (Clarendon Press, 1962).

G. Ryle. *The Concept of Mind* (Hutchinson, 1949); *Dilemmas* (C.U.P., 1964).

J. Kovesi, *Moral Notions* (Routledge & Kegan Paul, 1967); G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy* (Macmillan, 1967).

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Basil Blackwell, 1953).

(٩) انظر، عن السؤال المركزي عن السببية،

وعن المعطيات الحسيّة،

وعن الذهن والمادّة،

وعن الأخلاق،

وعن كلّ شيء،

إن محاولة هيوم تظهير الخبرة على أنها تجميع لمادة خام، لم يلوّثها الفكر - أي هي مجرد تابع لإدراكات حسية متميزة، ومتفصلة، وعشوائية - هي محاولة لن يكتب لها النجاح. لقد كان محققاً في سعيه إلى اسكتشاف تلك الشواطيئ النائية للمتافيزيقا التجريبية، لكننا مضطرون إلى الاعتراف بما آلت إليه هذه الرحلة. فالخبرة ليست من هذا القبيل، وليس متاحاً تصويرها كما فعل هيوم. إن تجريبية هيوم مفلسة حيث لا ينبغي لها ذلك - في فلسفة العلم - وأنتى لها أن تتعايش مع تبعات ذلك^(١٠).

ثم إنّها، أي تجريبية هيوم، أشدّ شحاً وإملاقاً في فلسفة الذهن. بل إن هيوم نفسه تنبّه إلى هذا الأمر حين لاحظ أن الذات التي كان يتعاطى معها على أنها الحقيقة الثابتة الوحيدة قد انحلت إلى تعاقب لأحداث متناشزة، إلى «حزمة من الإدراكات» ينقصها الخيط الذي يشدّ الحزمة^(١١). لكن هيوم لم يصرّ علاجاً لهذه المعضلة، فاستمر الشحّ المذكور، عند التجريبيين اللاحقين، على شكل إصرار غريب، متناقض بالتأكيد، على عدم الاعتراف بما اندمجت عليه خبرتنا الفعلية من تعقيد وتركّب.

ففي نهاية المطاف، ماهي التجريبية؟ إن هي إلا الإصرار على فريدة الخبرة كمدخل إلى المعرفة. بالتالي، قد يتوقع المرء أن يؤول بنا ذلك إلى اختطاط الخبرة في كلّ جنبه من جنباتها. ولو تبين أثر ذلك أنّها، أي الخبرة، غاية في التعقيد، فعلام نتفاجأ؟ إنه هكذا اكتسبت التجريبية بعضاً من أبرز مزاويلها - من أمثال لوك، وباتلر، ووليم جايمس. هيوم نفسه شارك هؤلاء بعض اهتماماتهم، ولعلّ الفنونولوجيا ليست إلّا وريثاً لجهده هذا. إلّا أنّ هيوم لطالما نظر إلى الحياة الداخلية نظرة ارتياب حادة، وأصرّ على إخضاع هذه المنطقة الحائرة إلى ضابطة البساطة التي كان يعلّيها فوق كلّ ضابطة. وعلاوة على ذلك، فقد أصرّ على رفض كلّ إحالة - مهما كان المفهوم واضحاً، أو بريئاً، أو ضرورياً - قد تُقدّم مادةً لصالح القول بنفس خالدة. من هنا كانت المدرسة السلوكية التي راجت في القرن العشرين وريثاً من ورثة هذا التقليد الفكري اللاواعي والنجول. وسأذكر مدارس مماثلة لاحقاً.

(١٠) انظر، كتاب رون هاري بعنوان القوى السببية، وأعمال أخرى له؛ وانظر، كذلك،

T. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1970); K. Lorenz. *Behind the Mirror* (Methuen, 1977)

(١١) لاحظ حاشيته اليائسة التي أوردها كملحق لكتابه المذكور،

D. Hume. *A Treatise of Human Nature*, edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1978), p. 633.

في المحصلة، فإنّ هاجسنا الأساس هو وحدة الحياة الإنسانية، ولسوف نحاول أن ندافع عنه في وجه الأطروحات النقيضة التي فرضها علينا نحو اشتغالنا النظري، ما ألزمتنا بخيارات تجافي الواقع، وصلنا إليها، بظني، جراء عادات نظرية سيئة وخلافية.

٣. الطلاق بين الطبيعة والإرادة

أبدأ، إذًا، بمبحث يسير نسبيًا، محوره «الحرية والوراثة». موضوع البحث هنا هو الحرب الدائرة حاليًا بين الطبيعة البشرية والإرادة البشرية الحرة. والمبحث برمته من تنويعات تلك المسألة الأكثر إثارة للضخ والاحقاد في المجال الفكري المعاصر، عنت بها جدلية الشعور والعقل. فنحن اليوم مطالبون بالاختيار بين هذين المفهومين، مطالبون بأن نقرر ما إذا كنا أحرارًا، أو منتسبين إلى النوع البشري (إلى فصيلة «الإنسان العاقل» *Homo sapiens*) بحيث نرث بنية عقلية وعاطفية لازمة. لكن، هل البندورة فاكهة أم خضار؟ وإلام يحتاج البيت، إلى الحجم أم إلى الشكل؟ في واقع الحال، إن كليهما لا يستغني عن الآخر، بل هو يقتضيه. فالكائن الذي يخلو من تركيب طبيعي، لا يسعه أن يكون حرًا؛ لن يكون لمفردة الحرية أي معنى في هذه الحالة. إذ لن يكون لهذا الكائن أي شيء يحتاج إلى الحرية للقيام به. وفي الواقع، لا تشكل هذه البنية الطبيعية الموجودة في الإنسان أي عائق لحرية الاختيار عنده، بل هي بحيث يكون مجبرًا على الاختيار.

ليست المسألة مسألة مباراة كرة قدم لنفوز بها. بل ثم أنصاف حقائق لا نفهمها تمامًا، وإن كنا في مقام العمل ندع عن لها، ونجد حاجة أن نوفق بينها. هذا الأمر صعب بالطبع، لأن تصور اتساع الحرية وعن الطبيعة تطورت في سياقات مختلفة، ولم تتطور بحيث يكون التوفيق بينها أمرًا تلقائيًا. فإن فهم الإرادة الحرة، كما بات معروفًا منذ زمن طويل، يحتاج إلى سمكرة^(١٢) منطقية متناهية الدقة، وإلى شيء كثير من التفكير. بيد أن الإشكالية الراهنة لا تصدر من هذه الصعوبة المزمنة فيما خص التعاطي مع الإرادة الحرة في علاقتها مع الضرورات

(١٢) تعقد ميدجلي، في محل آخر، مقارنة بين الفكر والماء، وتجد أن كليهما يحمل الكثير من الفرص والمخاطر في الآن عينه، فلا بد من عملية تنظيم. وبما أن النظام الصادر عن العملية المذكورة لا ينشأ دفعة واحدة، ولأنه، أيضًا، موجود «تحت الأرض»، فمن السهل عدم الالتفات إليه. أما وقد نهاوى النظام، فلا يد من الاستعانة بأهل الاختصاص - السماكرة في حالة الماء، والفلاسفة في حالة الفكر. بطبيعة الحال، تريد ميدجلي من هذا المثال أن تقول إن الفلسفة شأن عملي في نهاية المطاف، انظر،

M. Midgley, "Philosophical Plumbing," in *Utopias, Dolphins and Computers* (London: Routledge, 1996).

الترجم.

السببية. بل هي تصدر من التضييق الهائل والعزل المُحكم الذي تعرّض له مفهوم الإرادة، منذ نيتشه الذي عزم، في محاولة ميلودرامية، على توسيع نطاق الحرية الإنسانية إلى حدود القدرة الكلية.

أما كانط، فقد كانت الإرادة عنده هي العقل العمليّ عينه. وهي الاسم الذي يشير إلى الإنسان بأكمله، باعتباره مختاراً ومسؤولاً عن اختياره. ولأن نيتشه يرتاب بالفكر بطبعه، فقد كثف الإرادة في بُعدها اللافكريّ، فصيرها، ببساطة، الشجاعة في تحقيق الرغبات الخاصة. أما الوجوديون الذين اعتبروا الرغبة جزءاً من الطبيعة، ولأنهم كانوا مهجوسين بتحرير الفرد من الوقوع في شباك أيّ شيء طبيعيّ، فقد عزلوا الإرادة عن الرغبة، وكثفوها مجدداً بحيث باتت وعاء الاختيار الصرف. إلا أن الاختيار، في عزله هذه، يصير من الصرافة بحيث لا معنى له. وبالرغم من فقدان اللغة الوجودية بريقها، فإنها ما زالت المتنفس الوحيد لمن يريد فصل الذات في ذاتيتها عن الطبيعة البشرية. عندها تصبح هذه الذات محض قوة مجردة لا وجهة لها.

ما نحتاج إليه هو اختطاط خريطة خلفية للنفس بأكملها. تقدّم لنا هذه الخريطة السياق الذي يجمع الرغبات الطبيعية مع الإرادة المشكلة التي تنظم هذه الرغبات. وكما أشرت في معرض حديثي عن القلب، تنسم مناطق محدّدة في هذا الكلّ بتسلّط أضواء الفكر الحاليّ عليها، وبأنها مألوفة لنا فكرياً، لكن كلما زاد تركيز الضوء عليها، كلما ازدادت ظلمة الإطار المحيط بها، وتظهرت الفجوات بينها. فعلم الطبّ، مثلاً، يسلط الضوء على جسم الإنسان من حيث هو غرض وموضوع له. إلا أن هذا التركيز يعيق رؤية المناطق المجاورة، من قبيل الذهن الذي (كما رأى مكبث) يشكل فهمه عنصراً أساسياً في علاج المرض نفسه.

وفي مكان آخر، نجد ضوءاً مختلفاً أضعف من سابقه (ولعله ضوء ورديّ)، يضيء بإبهام منطقة الشعور، أو بعض المشاعر المحدّدة. إذ هي منطقة، بحسب المفترض، غير ذات أهميّة أو تعقيد. ثم نجد في مكان غيره، غرضاً يلمع بضبابية بلسون أخضر آتٍ من اتجاه آخر؛ إنها الإرادة.

كيف نجتمع هذه الشظايا المتفرّقة إذا؟ فالإنسان، موضوع العلوم، يبدو بعيد الصلة بالإنسان صاحب المشاعر، أو يأخذ القرارات، وإن كان، في الأحوال كلّها، يشغل على أنه واحد جامع لكلّه. ليس الهمّ، إذاً، اختيار أحد هذين؛ نحتاج خريطة تحويها كلّها.

وجذور هذه المشاكل ليست جديدةً بالطبع. إذ لطالما كان فهم الناس لأنفسهم تجزئياً. والأرجح أنه سيبقى كذلك للأبد.

وسيبقى هذا الفهم عرضةً للتناقضات التي ذكرها ألكسندر بوب في مقالته «الإنسان»:

بمحول في هذا الموضع البرزخي؛ كائن حكيم، وإن اكفهر؛ عظيم، وإن غلظ

كثير العلم في جنة اربابه، شديد الضعف في رواقية^(١٣) اعترازه

ها هنا، عالت في الد«ما بين بين»؛ متردد، أيقدم أم يُحجم؟ مختار، أوحش هو أم إله؟

أبالعقل ينقاد، أم بالشعور يؤخذ؟ إن وُلد إلا ليموت، وما فُكر إلا ليزلَّ

هكذا خلق؛ بعضه يريد السماء، وبعضه يريد الإخلاق إلى الأرض

سيد الكل وفريسة الكل؛ الحكم على كل شيء، والمتقلب في الزلل

هو مجد العالم، وأضحوكته، وأكبر أحجياته^(١٤).

لكن الجديد في هذا القرن، هو مساهمة التخصصات الأكاديمية في تعميق الشرخ. فالعقل والجسد، أو التشكيكية والرواقية، أو الإنسان والوحش، باتت موضوعات فروع معرفية مختلفة: تُناقش بمصطلحاتها الخاصة بها. وكل ما لم يكن عرضة للنقاش قبلًا فهو عرضة للارتباب؛ إذ كيف نتوافر على السبل الملائمة لنقاشه؟ فلعله لا يليق بالنقاش الأكاديمي أن يتعرض له أصلاً. ففي كل حقل معرفي على حياله، نجد نزوعاً نحو المزيد من التخصصية، وتضييقاً متعمداً لمجال اشتغال الحقل إياه؛ الحذر، هنا، كل الحذر، مما يقع خارج هذا المجال، مما يحصر الاهتمام بالأمور التي يمكن تقديمها بشكل تامّ وواضح. ويسبب هذا الأمر عداءً، في أي مسألة مطروحة، بين المذاهب المتخاصمة، إذ كل منها يدعي امتلاكه «المركز الصحيح».

يتمثل العلاج الوحيد لهذه التجزئة في التمهّل قليلاً، والنظر بشمولية أكبر إلى المفاهيم الأساسية باعتبارها جزءاً من «كل».

وإذا كان ثم من منطلق غريب وغامض للشروع في التعاطي مع هذه المسألة، فهو الإرادة، وأتوسّل به (المنطلق) كيما أعالج الإشكالات المتولدة من موضوعة الإبداع والأصالة أو

(١٣) نسبة إلى المذهب الرواقي، المترجم.

(١٤)

A. Pope, *Essay on Man*, Epistle 2, 3-18.

الخلاقيّة. إذ إن من يرى أنّ طبيعتنا بذاتها لثيمة، ومحدودة، وآليّة، لن يكون مستعدّاً، بكلّ تأكيد، ليسمح لها بالاضطلاع بأيّ دور في الخلاقيّة على سموّ منزلتها. وهؤلاء يتبعون نيتشه في جعل الإرادة مصدر كلّ قيمة أخلاقيّة وفنيّة. لكن متى كانت قوّة الإرادة - أو العزم - تخلق فتناً، أو مُصلحاً أخلاقياً حقيقياً؟ إن المواهب إلاهبات. وليس حرماناً، أو انتهاكاً للحرّيّة، أن يعيش كلّ منّا كما هو، بدماعه وجهازه العصبيّ المركزيّ، عوض أن يستطيع أن يختار له دماغاً من السوق - كما هي الحال مع مقتنياته وحاجياته - أكثر ملائمة له. ثم من هو أصلاً هذا الذي نبحث فيما يلائمه؟ حتّى الله نفسه لا يستطيع أن يوجد نفسه من العدم.

فالخوف من الحتميّة إنّما ينشأ، إلى حدّ بعيد، من عادة عند الناس في التعامل مع العلل (الأسباب) بلحاظ كونها أعداء لا أصدقاء، وعلى أساس أنّها حرمان لا هبة. فالهبات علل مُمكنة؛ من الصعب أن نتخيّل العيش دونها. في واقع الحال، فإنّ هذا الرّفص اللادينيّ للعلل المادّيّة باسم الحرّيّة يشي بنظرة إلى الذات أكثر إملاقاً وضيّقاً وشحوباً من أيّ نظرة دينيّة لها. فالمسيحيّة، وإن كانت تعتبر الروح الذات الفعلية، لكنّها تؤكد على أهميّة الجسد بلحاظ كونه تعبيراً مهمّاً ومناسباً لها؛ إنّ فكرة بعث الجسد ستضمن أن يسكن الجنّة أناس كاملون، لا مجرد أشباح. كذلك تبحث الروح في البوذية عن جسد يناسبها. لكن يبدو أنّ هؤلاء الذين يريدون أن يقولوا إنّ الوراثة لا دخل لها بتشكيل شخصيّة الإنسان البتّة، يرون في الشخصيّة أمراً مجرداً، غير ذي جنس، أو مجرد إرادة حصل أن علقّت داخل بدنٍ معيّن. فما هي هذا المواهب التي حكينا عليها إذا؟

ما أقترحه، هنا، هو أنّه يجب علينا أن نعامل الإبداع والخلّاقة لا كتدخلات طرأت علينا من خارج، بل كوجهين من وجوه سعتنا الخياليّة الكاملة، وبالتالي من وجوه طبيعتنا ككلّ. ولا خطر في الاعتراف بجذور جيّنة للإبداع والخلّاقة. وليس لنا أن نزلهما كتنتاج إرادة بكريّة التوالد^(١٥).

في هذا الموضع، أجد ملجأً للتطرّق إلى محاولة، لا تقلّ غموضاً، لعزل ملكة الحكم الأخلاقيّ عن باقي أوجه طبيعتنا.

(١٥) أي لا تحتاج إلى إحصاء الذكور. المراد هنا التعريض بفكرة الصفاء الكامل للإرادة في تشكيل شخصيّة الإنسان. المترجم.

٤. تشظي الشخصية الأخلاقية

كان جورج إدوارد مور G. E. Moore هو من حكم بعدم إمكانية تأسيس الأحكام الأخلاقية على الاستدلالات العقلية، وأن كل استدلال أخلاقي إنما يصدر عن «مغالطة طبعانية». كان هدفه من فعل ذلك أن يفتح الطريق أمام أخلاقية إستاطيقية (جمالية) ظن أنها ستصبح واضحة وبديهية بمجرد إزالة الاستدلالات والبراهين السيئة التي نهضت عليها القيم الأخرى (غير الجمالية). وقد يكون هذه المشروع (التأسيس لعلم أخلاق قائم على قيم جمالية) مشيراً للاهتمام بحد ذاته، بيد أن ما حصده الاهتمام كان مشروعاً آخر، هو من تداعيات النقلة «المورية» إياها. فقد بات، من الآن فصاعداً، إهمال كل تعاط عقلائي مع الشأن الأخلاقي دليل احترافيّة كل من تعاطى الفلسفة الأخلاقية. فبرأيهم إن سيادة الأخلاق، بما هي حقل معرفي، يجب أن تعني عزلها مفهوميًا بشكل تام.

قبل ذلك، كان الفلاسفة يشرعون بمباحثهم انطلاقاً مما تراكم من جهد يومي انصب على التفكير في المسائل الأخلاقية. وهم حتى حين وصلوا - كما هي حال المثاليين البريطانيين - إلى استنتاجات بعيدة كل البعد عن وجهات النظر اليومية، العادية، فيما خص الأخلاق، فقد اعتبروا أن واجبه تبيان كيفية هذا الاختلاف وسببه. أما مور الشاب، فإن اندفاعه الأخلاقية الصادقة وحده الثاقب قد تقاطعا مع نحو من الدغمائية المتعجرفة، ما أوصله إلى صرف كل من لا يشاطره منهجه، قبل أي نقاش، على أنه هاو مدع. وفي عصر تصاعدت فيه حدة التخصصية، وجد الأكاديمي المتوتر سهولة أكبر في الانضواء تحت راية مور من مواجهته. فكان أن توافق الأكاديميون، فيما بعد، على تحديد نطاق فلسفة الأخلاق وحصره في معاناة كيفية الوصول إلى أحكام أخلاقية بمعزل عن الاستدلال العقلي^(١٦).

وهذا التضييق ليس فريداً من نوعه طبعاً، إذ إن أي شكل من أشكال الاشتغال الفكري يتصل بالموضوعات ذات الحميمية الحياتية، من قبيل علم نفس الدوافع، والنقد الأدبي، ودراسة الأطفال الصغار، يضع الأكاديميين في وضع مشكل: هل يأخذوا كل شيء على محمل الجد؟ أم هل يمكن لهم، ببساطة، أن يتجاوزوا؟ إن الهيمنات من النوع الذي يجافي التجريبية، أي الهيمنات الضد-إمبريرية، هي أكثر الأشياء إغراءً بالفعل. فأن تجد خبيراً في

(١٦) لقد أشرت إلى بعض هذه النتائج في مقالتي حول «حيادية الفيلسوف الأخلاقي»، وفي مواضع أخرى. انظر، "The Neutrality of the Moral Philosopher," *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary vol. 48 (1974); *Beast and Man* (Harvester Press, 1979), ch. 9.

علم الفلك الحديث، مطلقاً لسانه في موضوعات هذا العلم، ومنظراً بين يدي جماعة من المنجمين، فإنه لن يُعدم النُفوذ والسلطة على مستمعيه البتة. هو لن يكون محتاجاً إلى برنامج عمل مميز. إذ كل ما عليه فعله هو أن يتكلم بنخبوية كي يوقر على مناصريه عناء الاستماع إلى غيره. وهو إن فعل ذلك سيحظى بشعبية واسعة وسيذيع صيته. تجدد الأكاديمي، عند هذه اللحظة، مصاباً بانفصام في شخصيته. فهو، للأسباب المهنية، كـ«جيكِل»^(١٧)، يقبل ويدرس ما يسمح به التيار السائد. أما من حيث هو «هايد» اليومي، المضطر إلى مواجهة مشاكله الواقعية، فهو لا ينفك مستفيداً، وإن بحذر، من بعض ما تقدمه تلك النظم الفكرية التي حرّمها التقليد الإمبري الطارئ، من قبيل النفعية، والفرويدية، والماركسية، والأنوية، والمسيحية، وغيرها، رغم أنه كان قد تبرأ منها أمام الملأ، إلا أنها لم تُدحض بشكل كاف، ولم تجد لها بدائل ملائمة. (كنتيجة ثانوية لهذا الترتيب، تصبح الكتب الأكاديمية، التي عادة ما يكتبها جيكِل، مملّة للغاية).

أن توقع، إذًا، على «مانيفستو» مور يعني أن تنقسم كمفكر. ويعني، كذلك، أن تُشظي حقل اشتغالك - وهو، في حالتنا، الشخصية الأخلاقية. فإذا كانت الأحكام الأخلاقية مستثناة من الاستدلال، فإن الملكة التي تصدر عنها، أيًا كانت، تنجذم، الآن، عن كل صلة معقولة (قابلة لأن تُعقل) مع بنية الشخصية. ولا بدّ من دراسة النقطة حيث يحصل هذا الانجذام، وهي تختلف تبعاً لاختلاف الملكة التي نعتبرها مصدرًا للحكم الأخلاقي.

ثم إن قول مور بالمغالطة الطبيعية قد خلف واحدة من تلك النقاشات الحادة التي تغرق الحقل الأكاديمي في جلبة لا يسمع فيها إلا صداه. فمن قائل يصّر على أن المطرقة هي الأداة الشرعية الوحيدة، إلى قائل ينافح، وبشراسة، عن المنشار على أنه الأداة الوحيدة ذات الشرعية. ثم إن طرح مور بأننا نرى الحقائق الأخلاقية مباشرة، ونحس بها كما نحس بالألوان فنعرّفها، سرعان ما بُذ. ذلك أن الأخلاقية، في المقام الأول، أكثر خلافة من أن تعالج بهذه البساطة. وهي، ثانياً، تحمل بُعداً عملياً أكبر من ذلك بكثير. فالأحكام القيمة تولّد الفعل - لكن لم يكن، في الأصل، قبول الحقائق مولدًا لأفعال؟ يقترح بعض الفلاسفة أن الأحكام مردها إلى الشعور، لا إلى الحدس (هذه هي الفلسفة الشعورية emotivism).

(١٧) دكتور جيكِل ومستر هايد رواية خيالية للأديب الاسكتلندي روبرت لويس ستيفنسون، نشرت لأول مرة في لندن عام ١٨٨٦. تتناول الرواية الصراع بين الخير والشر داخل الإنسان، وتحكي قصة الدكتور جيكِل الرجل الطيب الذي حاول طوال عمره قمع النزعات الشريرة في داخله، واخترع ترياقاً لفعل ذلك، لكنّ الترياق حوّل إلى السيد هايد، وهو رجل شاب عدائي وشريّر، وبعد فترة، ازداد هايد قوّة لدرجة صار جيكِل مضطراً معها لأخذ ترياق يقي نفسه. المترجم.

لقد كان لهذا الاستبدال للمجاز (أي انتقال الصورة من الحس بالألوان إلى الشعور) أثر جذاب ومباشر. فما نراه هو نفسه بالنسبة إلينا جميعاً؛ أما ما نشعر به فخاص بنا، ويستثيرنا أنفسنا. لقد قبضت الفلسفة الشعور باستنتاجها هذا على جزء مهم من الحقيقة. فالشعور والفعل عنصران من عناصر الأخلاقية جوهريان، كان لانهما الفلاسفة بمحورية الفكر أثر إهمالهما. وقد كان هيوم محقاً في التركيز على هذين العنصرين. كما أن لدينا اليوم أرضية أكثر صلابة لفعل ذلك مع تفاقم أزمة الخلافة المذكورة أعلاه واتساحها. بل لقد باتت هذه الأزمة محيرة، حالياً، إلى الحد الذي أصبحنا معه نرحب بأي عذر لنكف عن التفكير بها. وهنا، أيضاً، يحظى الطرح القائل بانعدام الصلة بين العقل والأسئلة الأخلاقية بجاذبية كبيرة. أضف إلى ذلك رسوخ العرف الذي يجعل تقابلاً بين الشعور والاشتغال العقلاني في الفلسفة الأخلاقية، ما فاقم من مقبولة الطرح الشعوري. بالتالي، تلقف الناس، بكل رحابة صدر، فكرة أن الأحكام الأخلاقية هي بكل تأكيد مجرد تعبير عن شعور شخصي، وأن أي حكم أخلاقي يتجاوز هذه الحيثية أمر، ألا يكن مستحيلاً، فهو خاطئ. ورحب هؤلاء بالفلسفة الشعورية سبيلاً للتعبير عن استنتاجهم هذا.

إلا أنهم بفعلهم هذا غالباً ما جعلوا تلازماً بين الشعورية والنسبية القائلة (بنحو ما تقريري) بأن الواجبات تختلف بحسب كل حضارة، وأن الالتزام بهذه الواجبات ما هو إلا نوع من المقايضة، أي كأجرة دخول تدفع ثمناً للانسحاب إلى مجموعة معينة، وتصبح غير ذات معنى خارج هذه المجموعة - أي ارتباك هذا!

وقد تسببت هذا التوليفة، الرخوة والمراوغة، بين الشعورية والنسبية، ب بروز نمط جديد في التفكير، وسمّته «الانعزالية الأخلاقية». ولعل هذه التوليفة أشبه الأشياء بما قد نعتبره، بشيء من التناقض في العبارة، نحواً من «اللا-أخلاقية السامية»، المرنه والقادرة على التأقلم بشكل يخولها التعاطي مع كافة مشاكلنا وصراعاتنا اليومية. ولكنني سأحاججها لأبرهن أنها مجرد فوضى خادعة. إذ لا يمكن حل الصراعات والمشاكل بالشعور وحده؛ نحن بحاجة إلى العقل، كذلك. ثم لا يمكننا أن نتصور حضارة ما بمعزل عن الحضارات الأخرى. والمبادئ الليبرالية، شأنها شأن مبادئ المدارس الأخرى، تستند إلى أحكام أخلاقية جذية تُصاغ وتبنى ليس فقط بالشعور أو مملكة أخرى، بل بالشخصية ككل.

ومن عام ١٩٩٥، بدأ الفلاسفة الأخلاقيون يحاولون إيجاد مقاربات أقل هشاشة وأكثر فعالية لموضوعها. وهنا، نوجز خلفيّة هذه المحاولات. ولا تظن أن هذا القصة،

هنا، ستذهب بنا بعيداً عما نراه في التفكير اليومي. ففي الجوهر، كان الفلاسفة الأخلاقيون يتصارعون على نفس المشكلة التي يتصارع عليها الآخرون، أي الاضطراب الأخلاقي المستفحل في عصرنا. فالتغير الدائم، وصراع المعايير المستقاة من حضارات أخرى، يربكاننا تماماً في بعض الأحيان. أضف إلى ذلك أن الأدوات المفهومية التي نواجه بها هذه الفوضى قد صُقلت بمعظمها في القرن التاسع عشر، وهي كانت قد صُممت لتواجه تقليداً مسيحياً خانقاً، ومتحجراً، وسائداً وحده - من المثير للدهشة أن البعض ما زال يتحدث عن هذه المشكلة كأنها ما زالت راهنة. فدوستوفسكي وكيركغارد وفرويد ونيتشة وسامويل باتلر يزودوننا بالكثير من المحاججات المناهضة للدغمائية التقليدية كثيرة الاعتداد بنفسها؛ أما كيف نخرج من الفوضى فلا إشارة إليه. صحيح أن فتح النافذة هو من العادات الجيدة، لكنّها قد لا تكون فكرة سديدة إن كنت عالماً وسط عاصفة ثلجية.

في ورطة من هذا القبيل، يتهاوى الناس، كما الفلاسفة، بين استراتيجيتين متضادتين. إذ يتبع ردّة الفعل التدميرية التي تلو إعلان كل أشكال التفكير أمراً مستحيلًا ردّة فعل بناءة تقوم على المحاولة مرّة أخرى. فالشعورية كانت مدمرة أساساً، ولما وعى الفلاسفة عدم واقعيتها، قاموا بخطوة جريئة لإدخال عناصر فكرية إلى الحكم الأخلاقي من جديد. لكن الأمر لم يكن بهذه السهولة، لأنهم بقوا على عنادهم، وأصروا على فصل هذه العناصر المستدخلة عن كل أشكال الفكر الأخرى.

لقد بقيت الصورة الطاغية هي صورة فاعل مميّز يعيش داخل كل منا، معزولاً في مكتبه ليصدر أحكاماً قيمية. ففي نظرية الفرد جولز آير A. J. Ayer (الشعورية^(١٨))، كان كل ما لدى هذا الشخص (الفاعل) هو المشاعر، وكان كل ما يعنيه هو إنتاج المشاعر والأفعال عند الآخرين. لكن، ومع الوقت، أصبح أقلّ فظاظاً. إذ تعلم من سميت^(١٩) P. Nowell-Smith وستيفنسون^(٢٠) C. L. Stevenson أن يتعامل بالمواقف بدل المشاعر. وهذا حتماً تطوير يّين للمذهب الواقعي. فالمواقف أشبه بتركيب منظّمة من المشاعر، فهي تستلزم الفكر وتصدر الأحكام. ولما رأى هير R. M. Hare الأهميّة البالغة لهذا الفاعل، فإنه ازداد جرأة وقال إنّ وظيفته لا تمتّ بصلة إلى الشعور، بل هي التوجيه واقتراح الأفعال^(٢١).

A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Gollancz, 1936), ch. 6.

P. Nowell-Smith, *Ethics* (Pelican, 1954).

C. L. Stevenson, *Facts and Values* (Yale, 1963).

R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford, 1952); *Freedom and Reason* (Oxford, 1963).

(١٨)

(١٩)

(٢٠)

(٢١)

إن القاضي الأخلاقي، مطلق الأحكام، هو، في واقع الأمر، إرادتنا، أو مقدرتنا على إنفاذ بعض الأمور دون أخرى. وهو، في هذا، يصدر عن مبادئ عقلية عامة. بيد أن هذه المبادئ، بدورها، تظل منفصلة عن كل أنحاء الفكر الأخرى. فلا تُسوّغ هذه الأحكام بأسباب، بلعل، إلا حيث يُفسح قرار عام في المجال لقرار أقل عمومًا، أي حيث يعطيه سببًا. فهي أوامر خالصة توجه أفعالاً خارجية معينة. وقد بقي التركيز على الفعل الخارجي، بيد أن الاتصال بأي فكر آخر بقي مقطوعًا، ولم يكن ثم من ذكر للشعور. كان من المقدر للتوصيفية^(٢٢) Prescriptivism أن ترث الشعورية، كما ورثت الأخيرة مدرسة مور الحدسية Intuitionism، لا كتمم لها، بل كند حصري يطالب باستبدالها. ولهذا الموقف تبعات غريبة جدًا، لعل من المناسب الإشارة إليها من خلال مفهوم «اللعبة».

لقد استخدم كثير من الفلاسفة بعد فتغنشتاين التعبير البلاغي «اللعبة» بغية استجلاء بعض الأوضاع، ومنها الأخلاقية، المحكومة بشكل واضح لقوانين، إلا أنها قوانين يصعب فهم مصدر إلزاميتها. لكن هذا التعبير البلاغي لا يمكن أن يكون نهائيًا، بل هو محفز يثير سؤالاً أكبر: لماذا تكون قواعد لعبة ما ملزمة؟ لفهم هذا الموضوع، يجب أن نسأل عن الحاجة التي تشبعها اللعبة؛ ما هي الأمور التي تضطلع بدور في كون كائن ما حيواناً لاعباً؟ هذا مبحث تجريبي صعب المنال حول طبيعتنا وطبيعة غيرنا من المخلوقات التي جعل هذا التعبير البلاغي، أصلاً، لاستثنائها. لقد رأى القائلون بالتوصيف prescribing أنه يشتغل في فراغ، وأنه، أي التوصيف، يشكل وحده العملية الحاسمة الوحيدة في الأخلاقية. لكن لماذا يجب أن يكون هناك عملية فريدة واحدة أصلاً؟

إن الإصرار على تضيق مقولة الأخلاقية ينبع من الخوف على سيادة الفلسفة الأخلاقية كحقل، والحرص من تلوثها بمقولات خارجة عنها، وهذا ما دفع في اتجاه طغيان الاتجاه الاختزالي.

[...]

٧. الاختزال إلى مكانه الصحيح

لا يعدو الاختزال الفع كونه مبالغة، وكما كل مبالغة، فإنه يتغذى بدوره على المعارضة. فعندما يرفع تويدلدي^(٢٣) الصوت بأن الإنسان إن هو إلا قرد عار، أو أداة لاستنساخ الحمض

(٢٢) المراد من التوصيف هنا، قيام المعالج باقتراح وصفة علاجية. المترجم.

(٢٣) «تويدلدي» و«تويدلدم» شخصيتان خياليتان من الأدب الإنكليزي، والمراد، هنا، الإشارة إلى شخصين شبيهان تمامًا.

النسوي، أو وحدة اقتصادية، أو ملوث، أو حتى سلسلة أنماط سلوكية، أو خليط من مواد كيميائية، فهو إنما يرد على توبلدلم الذي يؤكد بثقة زائدة على تعالي الإنسان وتجاوزيته. ومتى بدأت هذه اللعبة، يفاقم الاحتكاك والتفاعل من ضيق الأفق والحنق عند كلي الطرفين. فيصير كل طرف مهووساً برذائل الطرف الآخر حتى يستحيل مرآة لها، وبالتالي غير متمايز عنها. إلا أنه يجدر بنا البحث عن الرسالة الحقيقية المخفية في طيات كل هذا الصراخ.

إنه لمن سوء الحظ وغرابته، باعتقادي، أن توضع، في الآونة الأخيرة، كل الحجج التي تأخذ طبيعتنا على محمل الجد في قالب اختزالي مفرز. ويقع أغلب اللوم، كما أشرت سابقاً، على المعارضة. فمذ أيام داروين، رفضت الجماعات التي تدعي نصره الجنبه الروحية في الإنسان، وبشكل غريب، الاعتراف بحقائق مسلمة وغير مؤذية حول الجنبه الطبيعية فيه. لكننا لسنا الآن في معرض اللوم، بل ما نحتاجه هو جمع القصاصات المتناثرة للخارطة النفسية.

أعتقد أن الخطوة الأولى لتحقيق هذا المطلب تكمن في التخلص من المفاهيم النفسية الضيقة والفجة، التي باتت متلازمة مع الانهمام بطبيعتنا الموروثة. فلا مبرر إطلاقاً لافتراض أن الميول التي نشمل عليها بالغة في بدايتها لمجرد أنها من الموروثات. ثم إن المعطيات الواقعية حول احتياجاتنا النفسية عادة ما تكون شديدة التعقيد. إلا أن الروى الطبيعية، كالتي يقول بها أصحاب مذهب اللذة، أو فلاسفة الأخلاق التطورية، تتعامل مع هذه الاحتياجات باعتبارها بسيطة، وهذا خطأ فعلي. إن هذه الروى رديئة بمعايير علم النفس إياها، ناهيك بفلسفة الأخلاق. والرداءة في كلي الحالين تصدر عن موارد مستقلة.

ولأن المعطيات الواقعية الطبيعية بالغة في تعقيدها، فإن السؤال حول «الأساس» الأخلاقي يكتسي رداً مختلفاً. فمن يحاول، اليوم، أن يطرح «أساساً أخلاقياً» عادة ما يعني بـ«الأسس» بعض الوقائع العلمية، من قبيل الوقائع حول التطور، ولا يريد من «الأساس» مبدأً منطقياً. وهذا الاستخدام لمفردة «أسس» يختلف عن الاستخدام المتعارف استعماله في «أسس علم الرياضيات»، مثلاً. إلا أنه لا يقل صحة عنه. إذ يمكننا القول إن إشاعة أو تقليداً ما لا «أساس» له؛ وهذا انتقاص من واقعية الموضوع، لا من منطق. يمكن، في الواقع، استخدام المفردة، وبكل إنصاف، للكلام على أي عنصر نحتاجه بشدة ولا من يزودنا به.

الآن، لقد تقدّم متي القول إن الوقائع، أو المعطيات الواقعية، المرتبطة بالحاجات الإنسانية، والمرتبطة بالتالي بتركيبنا العاطفي والفكري الموروث، هي مورد حاجة عند القراءة أو التأسيس الأخلاقي. فالمخلوقات الذكية، التي تنطوي على تركيب مختلف، قد تختلف من حيث واجباتها، بل من حيث مفهوم الواجب عندها؛ ولعلها تخلو من الواجبات بالكلية. يمكننا، إذاً، وبكل تأكيد، أن نتحدث عن هذه الوقائع، أو المعطيات، باعتبارها مبنى أساساً من مباني الأخلاق، إلا أن هذا الأمر لا يعني أنها المبنى الحصري، لأن الاعتبار المنطقية، وغيرها من المعطيات (كتلك الاقتصادية أو الثقافية) هي أيضاً مطلوبة؛ لن تقوم مجموعة بسيطة من الخيارات بالأمر كله بحال.

إن الهدف من التركيز على الحقائق البيولوجية هو تبيان محوريّتها في فهم طبيعتنا، فهي تحدّد نطاق خيارنا بنحو قاطع، ولا يحصى عن فهمها إذا ما أردنا إعطاء أي معنى لفكرة الحرية. ونحن جميعاً نقبل، لأسباب عملية على ما اعتقد، هذه الفكرة غير المؤدية، ونلجأ إليها كثيراً كما عندما نناقش الحاجات الجنسية، أو الحاجات الطبيعية، عند الأطفال. إلا أنها عندما تأخذ منحى اختزالياً وحصرياً، فإنها تصير مؤذية. وحين يحدث هذا، يتوجب علينا، بمقتضى الممارسة الجدلية الملائمة، أن ننظر إلى المعاني الإيجابية في هذه الادّعاءات الحصرية بدلاً من أن ننظر إلى السلبية منها - على قاعدة أن عليك أن تحاول أن تركز على ما يحاول خصمك أن يقول بدلاً من أن تركز على أخطائه. فإذا قال أحدهم «إن الإنسان مجرد حيوان»، فيجب التعامل مع كلمة «مجرد» على أساس أنها محض إضافة من أجل إظهار التوكيد، وأن نركز على فكرته الأساسية. فالإنسان، إضافة إلى أمور أخرى، حيوان. ويمكن وصفه بالحيوانية، وإلا لما كان بالإمكان وصفه بالحيوان الناطق، أو الحيوان الأكمل. أما السؤال المطروح فهو: ما هي تبعات هذا الأمر؟

تتمثل أهمّ التبعات بالمكسب الفكري، وبالتحديد أننا نستطيع أن نستفيد، في محاولة فهم الإنسان، من الكثير من المخططات المفهومية التي تمّ تطويرها لفهم الحيوانات الأخرى. ثم إن علينا أن نوّكد على غنى وكثرة هذه الأنماط، بدل التركيز على فجاعتها وبساطتها، وإن لم يستدع منا ذلك أن ننكر الاختلافات القائمة بين الأجناس المتنوعة. هنا نقف الادّعاءات الاختزالية على رأسها، لا لنقزم الإنسان، بل لإظهار دقة علوم الحياة واستطالتها. ويمكن القول بملاحظة ويلسون E. O. Wilson، «نحن كائنات بيولوجية»، إذا أخذناها بمعنى «أن البيولوجيا أكثر تطوراً مما نظن، إذ إنها تخبرك أموراً لا عن جسدك فحسب، بل عنا ككل». وهذا أمر صحيح.

فأن تدرس البنية الالسانية البيولوجية لا يعني، حصراً، أن تشرح الأعضاء ذات الصلة (الحبال الصوتية، والحنجرة، ونصفي الدماغ، والأعضاء الأخرى)، بل يتعدى ذلك إلى دراسة وظيفة الكلام في الحياة الاجتماعية بوضعها في سياق كل أساليب التواصل الأخرى، الإنسانية وغير الإنسانية. فقط بهذه الخلفية نستطيع أن نفهم فريدة اللغة الإنسانية، ولا يمكن إظهارها برفض مقارنتها مطلقاً. وهذا الاستخدام ليس جديداً، إذ يقول ويليام جيمس في معرض حديثه عن التجربة الدينية: «إننا مجبرون، بسبب التأثير الهائل لها على الفعل والقدرة على التحمل، على تصنيف هذه التجارب في خانة أهم الوظائف البيولوجية في الجنس البشري»^(٢٤). هذا الأمر ليس اختزالاً، فهو لا يمنع، ولا يتنقص، من قيمة تفسيرات أخرى، بل يتم هذه التفسيرات.

إن استخدام مثل هذا الأسلوب غير المعقد يحفظ للكلمات من قبيل «بيولوجيا» معناها، دون أن يجعل منها أداة في الصراع. ويمكن في هذا السياق أن ننظر إلى أي نشاط إنساني نظرة بيولوجية. فسير عملية التطور هو بحد ذاته جزء من التاريخ، وتناسبه الأساليب التاريخية والحفرية - كما يعرف جيداً علماء الآثار المتخصصون في دراسة الكائنات المتحجرة ومتعلقاتها - أكثر بكثير من بعض العلوم التي افترضناها من مشخصات العلوم الطبيعية. فالمعرفة بتلك الفترة من التاريخ مهمة للبيولوجيا المعاصرة، بقدر أهمية علمي الكيمياء والفيزياء لها.

وهنا مجدداً، لا مباراة كرة قدم لنفوز بها. فكل الاختصاصات تكمل بعضها؛ ليس ثم من اختصاص مملك.

ولأضرب مثلاً أختم به، فإن مفهوم «الغريزة» يعيننا على فهم أساليب الاختزالية في سلب المشروعية عن بعض المفاهيم، وكيف يمكننا استنقاذها واستعادتها لتكون مقولات جدية بعد أن ازدريت - وإن كنت لا أزعم الوصول إلى موقف يحسم هذه المعركة. فمفهوم الغريزة أخرج ما يكون إلى تطوير يعمل في الخيال. وكما قلت أثناء اقتباسي من كلام بوب Pope في «مقالة حول الإنسان»، إن المفهوم الذي يكونه الناس عن أنفسهم هو في كل الأوقات، وفي كل النقاشات، عرضة لتناقض ولبس، لأن الموضوع بذاته صعب جداً ومادته

هائلة. ويقول هيرقليتس، وهو لم يكن يحاول أن يتساحف، إنَّ أعماق روح الإنسان أخفى
من أن نبحت فيها. وإنَّه لمن الغريب المربك أن يجعل التطوُّر في التعلُّم، الذي لم يشهد له
العالم مثيلاً أبداً، من هذه الفكرة المهمة أقلَّ وضوحاً ممَّا كانت عليه. إلا أنَّ كلَّ شيء ممكن.

الهوية الإنسانية المخدوشة في المدرسة التفكيكية

موسى ملايري^(١)

ترجمة عليّ الحاج حسن

تدرج المدرسة التفكيكية في إطار المدارس الربيّة بعامّة، وتتخذ موقفاً سلبياً من الفلسفة، بل من المعارف البشريّة كلّها، محاولةً تخلص المعارف الوحيانيّة من شائبة التدخّل البشريّ. والتفكيك الذي تنتهجه المدرسة المذكورة بين المعارف البشريّة والمعارف الوحيانيّة قائم على تعريف للإنسان يُنكر تجرّد النفس، ويحيل كلّ اختيار وإدراك وشعور على العقل الذي قد سلبته عن حقيقة الإنسان، وفصلته عنها.

المفردات المفتاحيّة: المدرسة التفكيكية؛ هويّة الإنسان؛ حجّيّة العقل؛ جسمانيّة النفس.

مقدّمة

تعتبر «المدرسة التفكيكية»^(٢) واحدةً من المدارس التي تناولت، فيما تناولت، موضوع العلاقة بين المعارف الدينيّة والمعرفة البشريّة، وقد طرح أتباع هذه المدرسة، التي لم يعض على ظهورها أكثر من نصف قرن، في هذا الشأن، جملةً من النظريّات المعرفيّة. وما ينبغي من إدراج المدرسة التفكيكية ضمن المدارس المعرفيّة عائد إلى أنّ غاية ما تصبو إليه نظريّاتها هو التمييز بين المعارف البشريّة والمعرفة الوحيانيّة، ثمّ ترجيح دور المعرفة الوحيانيّة، بل وإقصاء دور المعارف البشريّة، حتّى الإلغاء، في بعض الحالات. إلّا أنّ الوصول إلى غاية كهذه ممتنع إلّا بالتأسيس لأصول معيّنة في مجال معرفة الإنسان. لذلك، فمضمون هذه الدراسة يتضمّن شكلاً من أشكال المعرفة بالإنسان، معرفة يقوم عليها أساس هذه المدرسة. ولو شَبَّهنا هذه

(١) أستاذ مساعد في جامعة آزاد الإسلامية، فرع طهران.

(٢) «مكتب تفكيك»، بالفارسيّة.

المدرسة بشجرة، فإن جذورها ستعود إلى معرفة الإنسان. وقد صرح بذلك مؤسس هذه المدرسة الميرزا مهدي الأصفهاني في مقدمة كتاب أبواب الهدى، وهو بمثابة إنجيل المدرسة التفكيكية. إذ إن إدراك مطالب هذا الكتاب منوط بمعرفة النفس طبق الرؤية الجديدة المأخوذة من المعارف الوحيانية^(٣). وعلى هذا الأساس، فإن الحديث عن هذه المدرسة يتقلنا إلى الحديث عن مبادئ معرفة الإنسان. ومن هنا، سنحاول الإطلال على أهم أصول المدرسة التفكيكية ومبادئها في ما يتعلق بمعرفة الإنسان.

التعريف بالمدرسة التفكيكية

قبل الدخول إلى الموضوع الأساس، لا بدّ من التعريف بالمدرسة التفكيكية، إذ في ذلك فائدة لمن يجهلها. ولا بدّ، بدايةً، من التذكير بأن لهذه المدرسة، كأى مدرسة فكرية أخرى، روايات متعددة تتراوح بين الإفراط والتفريط والتعادل. حيث بدأت هذه المدرسة بأفكار تعتبر أن الدين جاء لقلع المعارف البشرية كافة، وقمعها، وإبطالها^(٤)، وأنه لا يوجد أي نقطة مشتركة بين العلوم البشرية والعلوم الإلهية^(٥)؛ ثم اتجهت إلى القول إن من غير الضروري إبطال المعارف البشرية، وليس هناك من تباين كلي بين العلوم البشرية والفلسفة الإلهية الإسلامية والوحي القرآني، بل يحكمها عدم التساوي الكلي^(٦).

ثم إن الدين لم يأت لإبطال المعارف البشرية، بل يجب عدم الخلط بين المعرفة البشرية والمعارف الوحيانية الدينية. لذلك يقول آخر الذين قدموا هذه المدرسة في تعريفه لها: «التفكيك في اللغة بمعنى الفرز والفصل والتنقية، وجعل الشيء خالصاً». ومدرسة التفكيك هي مدرسة تعنى بضرورة التفكيك بين ثلاثة مسالك معرفية في تاريخ الفكر الإنساني، هي المسلك القرآني، والمسلك العرفاني، والمسلك الفلسفي.

تهدف هذه المدرسة، في الأساس، إلى فهم المعارف القرآنية فهمًا خالصًا ونقيًا، بعيدًا عن عملية التأويل، والمزج بينها وبين الأفكار والمذاهب والتحلل الأخرى، وبعيدًا، كذلك، عن التفسير بالرأي، وعن محاولات التحميل والإسقاط، كي تبقى حقائق الوحي، وأسس

(٣) مهدي اصفهاني، أبواب الهدى، به اهتمام سيد محمد باقر نجفی يزدي (مشهد: جايخان سعيد، ١٣٦٣ هـ.ش.)، الصفحة ٣

(٤) المصدر نفسه، الصفحات ٦ و ٧ و ١٠.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٢.

(٦) محمد رضا حكيمي، معاد جسماني در حكمت متعاليه [المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية] (انتشارات دليل ما، ١٣٨١ هـ.ش.).

«العلم الصحيح»، ومنطلقاته، نقيّة ومصنونة، لا تعكّر صفوها معطيات الفكر الإنسانيّ، ولا يشوبها الذوق الإنسانيّ^(٧).

ما تقدّم كان عبارةً عن تعريف بمدرسة التفكير. ولكن إلى أيّ مدّى كان الالتزام بالتعريف في مقام التحقق؟ هذا ما سيّضح من خلال نقاط يشار إليها في هذا المقال.

بعد التعريف بمدرسة التفكير، نعود إلى الموضوع الأساس؛ وهو معرفة الإنسان. وسيتركّز الحديث في ما يلي حول أمور ثلاثة. أوّلاً، حول ماهيّة الإنسان، وسنبيّن ذلك من وجهة نظر مدرسة التفكير؛ وثانياً، حول الأدلة الموجودة على هذا التوضيح؛ وثالثاً، حول نتائج هذه المعرفة بالإنسان ولوازمها.

ماهية الإنسان

لعلّ من أبرز الأمور الخلافية بين المسلمين والعلماء الإلهيين والمحدّين، في مجال معرفة الإنسان، هو أنّ الإنسان ليس موجوداً مادّياً صرفاً. وتشير المدرسة المادّية إلى أنّ الإنسان موجود جسمانيّ، وفرض الجسمانيّة كافٍ لتوضيح كافّة أعماله وتعليلها، ولا حاجة إلى فرض وجود بُعد مجرد في الإنسان.

ويؤكد قاطبة العلماء المسلمين أنّه لا يمكن توضيح بعض أعمال الإنسان من خلال القول بجسمانيّته، حيث لا يمكن من خلال ذلك تقديم توضيح مقنع. لذلك أثبتوا، ومن خلال هذه الأدلة، وجود بُعد غير جسمانيّ في الإنسان، وعبروا عنه في الفلسفة بالنفس، وأشارت إليه الشريعة بعبارات أخرى أمثال: الروح، والقلب، والنفس؛ وكلّها تشير إلى ذلك البُعد.

ولا يمكن الوصول إلى معرفة الإنسان الدنيّة إلّا من خلال فرض وجود موجود مدرك وشاعر، وصاحب إرادة واختيار يمكنه من أن يكون مورد الخطاب الإلهيّ، ومكلّفاً بالتكاليف الإلهيّة. ومما لا شكّ فيه أنّ القول بالإرادة، والاختيار، والشعور، والإدراك، لا يتناسب والقول بالجسمانيّة. لذلك، فحقيقة وجود الإنسان المكلّف والمخاطب من قبل الله تعالى الذي يستحقّ الثواب والعقاب، والشقاء والسعادة، هي النفس الناطقة. والنفس الناطقة هي التي يصدق عليها فقط معنى الطاعة والعصيان، أو التواضع والإيمان، أو الكفر.

(٧) محمّدرضا حكيمي، مكتب تفكيك (طهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٧٧ هـ.ش.)، الصفحتان ٤٦ و ٤٧.

من أبرز ما يميّز مدرسة التفكيك مخالفتهم للنظرية المتقدمة، والتأسيس لمعرفة الإنسان في إطار نظرية تخالف ما تقدّم. إذ ينكر علماء هذه المدرسة كافّة، ومن دون استثناء، تجرّد النفس. ويعتقدون بأنّ النفس ليست شيئاً آخر سوى المادّة والجسم. ويعتبرون أنّ الاستفادة من الأخبار المتعدّدة والمنقولة عن المعصومين أنّ النفس، وهي واحدة من حيث المعنى مع القلب والروح، جسم رقيق له مكان وزمان، يحكمه الظلم والظلمة كالأجسام الأخرى^(٨).

والمقصود من نفي تجرّد النفس وإثبات جسمانيّتها هو سلب بعض الأوصاف عنها، كالعلم، والإدراك، والشعور، والاختيار، والإرادة. وقد قبل علماء هذه المدرسة، وبصراحة، كافّة اللوازم، واعتبروا أنّ النفس مظلمة في حدّ نفسها، ولا تمتلك أيّاً من الكلمات المتقدمة^(٩).

لقد أدرك هؤلاء العلماء أنّ سلب مطلق هذه الأوصاف يعني الغفلة عن مئات الآيات وآلاف الروايات التي تصف الإنسان بالأوصاف المتقدمة، وأنّ كلاماً كهذا باطل في نفسه، بغضّ النظر عن النصوص الدينية. إذ يعني نفي العلم والإدراك عن الإنسان إثباتها. وإنّ القول بأنّ الإنسان مكلف من قبل الله تعالى فرع القول بامتلاك الإنسان هذه الأوصاف. لذلك، كان لا مفرّ أمامهم من الاعتراف بامتلاك الإنسان هذه الأوصاف. إلّا أنّ هذه الأوصاف كافّة هي من أوصاف العقل لا من أوصاف النفس. والعقل موجود قدسيّ خارج عن حقيقة الإنسان وذاته، وهو من المواهب الإلهية المعطاة للإنسان.

يتّصف الإنسان بهذه الأوصاف من خلال ما يتمتّع به العقل من إدراك وشعور. ويبقى الإنسان في الوقت عينه على جسمانيّته ومادّيته، ولا تتحوّل حقيقته من المادّة إلى التجرّد على الإطلاق، فبين الإنسان والعقل الخارج عن حقيقته حائط لا يمكن العبور من خلاله^(١٠).

وإذا أردنا تحرير محلّ النزاع ونقطة الفراق بين هاتين النظريّتين، أي نظرية قاطبة المسلمين، ونظرية أصحاب مدرسة التفكيك، نقول ما يلي:

لقد اعتبرت النظرية الأولى أنّ النفس الإنسانية مجردة وأنّ النطق، والإدراك، والشعور، والإحساس، من خصائصها الذاتية، وأنّ حقيقة الإنسان هي حقيقة النفس، فالصفات

(٨) أبواب الهدى، مصدر سابق، الصفحة ١٩.

(٩) مجتبى قزويني، بيان الفرقان في توحيد القرآن، الجزء ١ (مشهد: جايخانه خراسان، ١٣٧٠ هـ.ش.)، الصفحات ٥٧ إلى ٥٩؛

أبواب الهدى، مصدر سابق، الصفحة ٧.

(١٠) حسيني مرواريد، تنبيهات حول المبدأ والمعاد (مشهد: آستان قدس رضوي، ١٤١٨ هـ.ق.)، الصفحة ١٣٢.

المتقدمة ذاتية للإنسان. أما الثانية، فاعتبرت النفس موجوداً جسدانياً. لذلك، فهي لا تمتلك في حدّ نفسها صفات الإدراك، والشعور، والإحساس. ومن جهة أخرى، فإنّ هذه النفس تشكّل هوية ذات الإنسان وحقيقته. لذلك، فالأوصاف المتقدمة كافة خارجة عن ذاتها. وما يمكن القول به فقط إنّ نفس الإنسان قد تكون واجدةً لأمد قدسيّ اسمه العقل كلّما اقتضت المشيئة الإلهية، وإنّ الأوصاف المتقدمة هي من خواصّ العقل. لذلك فالإنسان المركّب من نفس وبدن هو موجود ماديّ بالكامل. والعقل الذي هو رسول وملك إلهيّ منفصل عن حقيقة الإنسان. والعقل ليس أمراً يقع في اختيار الإنسان، أو أمراً يمكن للإنسان استخدامه في العمل، بل الإنسان يمكنه أن يكون مطيعاً أو عاصياً مقابله فقط.

أعتقد أنّ أكبر ما تعرّض له مفهوم الإنسان من حملات وهجمات طوال التاريخ كانت من قبل هذه النظرية. إذ تقلّل من حقيقة الإنسان الوجودية إلى حدود الجمادات، وتتناول كرامة الإنسان وشرفه من موقع «لقد كرّمنا» إلى حضيض الظلمة وظلام المادّة والجماد. وإذا تمّ حذف العقل والتعقل من ساحة الإنسان، يصبح مذموماً لا بل «شرّ الدوابّ» كما جاء في الآية الشريفة ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ﴾^(١١). وبالإضافة إلى ذلك، تتعامل هذه النظرية مع مئات الروايات بما فيها من مداليل؛ «لما خلق الله العقل قال له: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدير، فأدير. قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك، إياك أمر، وإياك أنهي، وإياك أثيب، وإياك أعاقب»^(١٢).

وقبل الميرزا مهدي، كان قاطبة أهل الحديث يدعون عدم وجود دليل عقليّ على تجرّد النفس، وأنّ ظواهر الروايات تدلّ على جسمانية النفس والروح وتعتبرهما مادّيتين^(١٣). ولا وجود لموجود مجرد سوى الله تعالى، فحتّى العقل ليس مجرداً. بناءً على ذلك، فالعقل، على المعاني السّنة التي يذكرها له المرحوم المجلسي في مرآة العقول، إمّا هو النفس، أو هو من قواها وملكاتهما واستعداداتها^(١٤). وبهذا، يكون العقل عبارة عن حقيقة الإنسان أو جزءاً من حقيقته. ومن هنا، فإنّ سلب العقل وفصله عن حقيقة وجود الإنسان هو ادّعاء مختصّ بمدرسة التفكيك. ولكن يجب التدقيق في أهداف هذا الادّعاء ومقاصده.

(١١) سورة الأنفال، الآية ٢٢.

(١٢) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي (طهران: انتشارات علميّة اسلاميّة)، الجزء ١، الصفحة ٢٦.

(١٣) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ.ق)، الجزء ٦١، الصفحة ١٠٤.

(١٤) محمد باقر المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تصحيح وتعليق هاشم الرسولي المحلّاتي، وجعفر الحسيني، ومحسن الحسيني الأميني، وعليّ الأخوندي (طهران: دار الكتب الإسلامية)، الجزء ١، الصفحات ٢٥ إلى ٢٧.

فماذا لو تعرّفنا عن قرب على علماء هذه المدرسة، وبالأخصّ على شخصيّة الحكيم العارف، والأصوليّ، والفقهاء الكبير، مؤسّس هذا الاتجاه، المرحوم آية الله الميرزا مهدي الأصفهاني (١٣٦٥ هـ.ق)، وأطلعنا على ما كان يجول في خاطره، ووضعنا أنفسنا مكانه في مقام مواجهة المشاكل؟ لعلنا عند ذلك نتمكّن من إدراك هويّة هذه المدرسة، وتعرّف على علل تأسيسها، وما تحاول الإجابة عليه.

أعتقد، وبعد التفحص في آثار أصحاب مدرسة التفكيك، أنّ المسألة الأساس التي حاولت مدرسة التفكيك الإجابة عنها هي مسألة العقل. والسؤال الذي كانوا يطرحونه، هو أنّه على الرغم من انحرافات العقل الإنساني وأخطائه التي لا تقبل الإنكار، فلماذا أعطى دين الإسلام هذه الأهميّة الكبيرة للعقل، وأكد على لزوم اتّباعه؟

ثمّ إنّ محاولات مختصرة من البحث تبين وجود مئات النماذج من هذه التأكيدات، ومن جملة ذلك: ﴿إِنَّ سِرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(١٥)؛ ﴿يَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(١٦). والروايات أمثال: «إنما يدرك الخير كلّهُ بالعقل، ولا دين لمن لا عقل له»^(١٧)؛ و«استرشدوا العقل ترشدوا، ولا تنقصوه فتذمّوا»^(١٨)؛ و«العقل شرع من داخل، والشرع عقل من خارج»^(١٩).

ويبرز السؤال المتقدّم مجدّداً عند التأمل في الآيات والروايات المذكورة، وهي نموذج فحسب، والالتفات إلى أنّ عقل الإنسان في معرض الخطأ، فما هو السرّ في هذه التأكيدات؟ هل المقصود من العقل هنا المعنى المصطلح والمشهور، أم إنّ هناك معنى آخر؟

وقد طرحت آراء وأفكار متعدّدة مقابل هذا السؤال الجوهريّ. فأما الأخباريّون الذين لا يعتقدون بوجود عقل مصطلح ومألوف آخر عند الإنسان، فقد أنكروا حجّيته بالكامل، وحكموا بمنع التعقل والتفكير، وترك استعمال العقل، وسكتوا عن الروايات والآيات التي تؤكد أهميّة العقل وحجّيته. أمّا المدرسة الأصوليّة التي تضمّ متكلمي وفلاسفة، فأشارت إلى أنّ المقصود من العقل هو العقل البشريّ المألوف، إلّا أنّ بإمكانه، وبالاستمداد من القواعد

(١٥) سورة الأنفال، الآية ٢٢.

(١٦) سورة يونس، الآية ١٠٠.

(١٧) محمّد الريشهري، ميزان الحكمة (بيروت: مؤسسة دار الحديث الشافعية، ١٤١٩ هـ.ق)، الحديث ٢٠٣٦.

(١٨) بحار الأنوار، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٩٦.

(١٩) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين (طهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي)، الجزء ٣، الصفحة ٢٢٤.

المنطقية الصورية، أن يكون مصوناً عن الخطأ والانحراف، ومقصود الشريعة من العقل، هو العقل الذي يتمتع بهكذا ظروف.

قدّمت مدرسة التفكيك نظريةً أخرى في هذا المجال، وعرفت نظريةً ثالثةً تخالف المتقدمتين، فالمرحوم الميرزا مهديّ ليس كالأخباريين في إنكار حجّة العقل، وليس كأصحاب الاتجاه العقليّ الصرف، فهو لا يرضخ للسنة الأصولية والفلسفية الكلامية. بل هو يعتقد، كما الكثير من علماء المعرفة الشكاكين المعاصرين، أن اليقين، بمعناه المنطقيّ، أمر محال وغير قابل للتحقق. لذلك لا يمكن اعتبار أيّ من المعارف البشرية مصونةً من الخطأ^(٢٠).

وكما يتحدّث أحد علماء هذه المدرسة، فإنّه «أتضح ممّا ذكرنا أنّ القطع من البراهين المنطقية، حيث إنّ الإصابة خارجة عن اختيار القاطع ومستورة عليه، يدور أمره، بحسب مقام الثبوت والواقع، بين الإصابة اتفاقاً والجهل المركّب»^(٢١).

بناءً على ما تقدّم، يجب إدراج الميرزا مهديّ، وأتباع مدرسة التفكيك الأوائل، في زمرة الشكاكين بشكل مطلق. وهذا الشكّ المطلق هو الذي يميّز مدرسة التفكيك، وسبب الابتعاد عن السنن الفكرية الراجحة كافّة في دائرة الفكر الإسلاميّ.

لذلك، يجد الميرزا مهديّ أنّ حلّ المسألة يعود إلى وجود ثلاثة أبعاد في وجود الإنسان: البدن، والنفس، والعقل. ويتوسّل لمعرفة العقل والنفس. فالنفس روح حقيقة وجود الإنسان، والعقل خارج عن حقيقته، ومتعلّق بعالم القدس. وتقع أحكام النفس ومعارفها، دائماً، في معرض الخطأ، ولا من أحكامها ما يؤدّي إلى الاطمئنان. أمّا العقل فمعصوم لا يخطئ في معارفه.

وبهذا النحو يوفّق الميرزا مهديّ لحلّ المسألة، ويقدم جوابه النهائي، وهو أنّ العقل الذي هو رسول باطنيّ في الشريعة، والذي تمّ التأكيد على حجّيته، هو العقل المعصوم والخارج عن حقيقة الإنسان. أمّا العقل المألوف والمصطلح الذي يخطئ فهو النفس، التي يُطلق عليها

(٢٠) ابواب الهدى، مصدر سابق، الصفحان ١٦ و ٦٩.

(٢١) محمّد باقر ميانجي، توحيد الإمامية (طهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ١٤١٥ هـ.ق.)، الصفحة

تسمية العقل خطأ. ولذلك تبقى حجّة العقل على قوّتها، ولا يتنافى ذلك مع خطأ النفس، وخطأ العلوم البشريّة.

أمّا الأخباريون، الذين أنكروا حجّة العقل، فقد اعتبروا أنّ أحكام النفس هي أحكام العقل بواسطة هذا الظنّ الباطل، ووضعوا خطأ أحدهما على عهدّة الآخر^(٢٢). وأمّا الفلاسفة الذين توسّلوا المنطق لصون العقل من الخطأ، فقد اعتبروا أنّ النفس هي العقل.

هنا تواجهنا مسألة أخرى، وهي أنّ الميرزا مهديّ، وعلى الرغم من اعتباره النفس جسمًا مظلّمًا، إلّا أنّه لم يجد مفراً من الاعتراف بإدراكها عند توضيحه خطأ العلوم البشريّة. ولكن هل هذا الأمر مقبول؟

وعلى هذا الأساس، ومن خلال إخراج العقل عن حقيقة وجود الإنسان وتعلّقه بعالم القدس والعصمة، يسقط الإنسان بهويّته الوجوديّة الجسمانيّة والظلمانيّة الضالّة إلى حضيض المادّة والجسم. وهنا يجب أن ننتظر العلاقة الحقيقيّة التي يقيمها الميرزا مهديّ بين العقل والنفس.

النتيجة وتلخيص المدعى

بناءً على ما تقدّم في القسم الثالث، يمكن تلخيص تعاليم مدرسة التفكيك في ما يتعلّق بالإنسان في عبارات عدّة:

١. القول بوجود النفس.
٢. القول بجسمانيّة النفس.
٣. القول إنّ حقيقة الإنسان الوجوديّة ليست شيئاً آخر سوى النفس.
٤. القول بوجود العقل باعتباره موجوداً مدرّكاً بالذات.
٥. القول إنّ العقل خارج عن حقيقة الإنسان، وهو غير النفس.
٦. القول إنّ النفس مدرّكة وعالمة على الرغم من جسمانيّتها.

(٢٢) تنبيهات حول المبدأ والمعاد، مصدر سابق، الصفحة ١٥.

يتعلّق كلّ من الادّعاء الأوّل والثاني والثالث والسادس بالنفس، والرابع والخامس بالعقل. وفي ما يلي ندرس أدلة مدرسة التفكيك على القضايا المتقدّمة الذكر.

تقرير الأدلة ونقدها

ندرس ههنا المدّعين الأوّل والثاني اللذين يثبتان وجود النفس وجسمانيّتها. إنّ عدم حصر وجود الإنسان بالبدن، والقول بوجود النفس، ليس من المدّعات المختصّة بمدرسة التفكيك، بل يصدّق هذه المسألة عموم الفلاسفة المسلمين. إنّ محور كافّة الأدلة التي ذكرت لإثبات وجود النفس هو تجرّدها. بمعنى أننا إذا افترضنا كون النفس كالبدن من حيث مادّيّتها وجسمانيّتها، فلا فائدة عند ذلك في إثبات وجودها، ولا يمكن إقامة برهان على وجودها من الأساس. واللافت أنّ الأدلة التي أقامها علماء مدرسة التفكيك على إثبات وجود النفس تعتمد على تجرّدها. والشاهد على ادّعاءنا، الدليل على الذي قدّمه أحد عظماء مدرسة التفكيك على وجود النفس، إذ كتب بعد الإشارة إلى ادّعاء المدرسة المادّية القائمة على أساس إنكار وجود النفس:

تقول جماعة من المادّيين المعاصرين: إنّ الإدراك، والشعور، والفهم، والعلم، والحياة، وبشكل عامّ الأمور التي تُسمّى بالآثار الروحيّة، تتولّد من أجزاء الدماغ. أي كما أنّ لكلّ واحد من أجزاء البدن، كالقلب، والكبد، والكلية، وظائف خاصّة وآثار معيّنة، فإنّ لأجزاء الدماغ وخلاياه آثاراً أيضاً. وفي الواقع فإنّ الآثار الروحيّة، كالنور، والحرارة، والكهرباء، تمتلك آثاراً جسمانيّة. ولكلّ الأمور التي يعتقد الإلهيون أنّ لها آثاراً روحيّة، فإنّ آثارها مادّية، ولا حاجة لوجود الروح وقواها الأخرى^(٢٣).

ثمّ بدأ بإبطال ادّعاء المادّيين، وقدّم أدلة على وجود النفس، وقال:

المادّة والروح، لكلّ واحد منهما وجود حقيقيّ مستقلّ. ولا تكون إحداها خالقة للآخرى. ويكفي في هذا البحث أن نوضح للقارئ أنّ النفس غير المادّة وآثارها. وللإنسان غير البدن الجسمانيّ، حقيقة أخرى ليست سنخ المادّة، نطلق عليها اسم الروح أو النفس. والشاهد الأفضل على ذلك هو الرجوع إلى الوجدان، فكّل عاقل يجد وجوده بالوجدان، يعبر عنه بـ«أنا»، وينسب إليه المعرفة، والقدرة، والإرادة، وعدمها، والفهم وعدمه، مع أنّه لا يمتلك أدنى التفات إلى البدن وأجزائه أو خلايا الذهن. [ف]إذا كانت خلايا الذهن تُدرك بالاستقلال، فإنّها تُدرك وتجد نفسها بدايةً، وهذا ليس صحيحاً. [إذ] للروح لذائد وآلام ومتطلبات لا تتناسب مع الجسم والمادّة.

(٢٣) بيان الفرقان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٥٠.

والبعض يابن صلاح الجسم وبقائه، كالتضحية، وترك اللذائذ، والمحبة. حيث لا يمكن تصوّر أن يكون للمادة هكذا كيفيات^(٢٤).

الواضح أنه أشار في العبارات المتقدمة إلى أنّ النفس غير جسمانية وغير مادية. والسبب في ذلك أنه تفتّن إلى أنّ إمكانية إثبات النفس يتمّ من خلال الاعتماد على أمور كالإدراك، والتضحية، وترك اللذائذ، والمحبة، وبشكل عامّ، الأمور والخصال التي لا تتلاءم مع المادية والجسمانية. وفي الوقت عينه، يؤكّد صاحب بيان الفرقان في مواقف أخرى، غير موقف المجادلة مع المادّيين، على جسمانية النفس ومادّيتها، ويصرّ على ذلك ويقول: «حقيقة الروح جسم لطيف رقيق غير الأجسام المشهورة»^(٢٥).

إنّ هذه الكلمات التي قدّمها، لا بل التي تشكّل مبادئ مدرسة التفكيك، هي كلمات متعارضة. فإذا كانت النفس ماديةً وجسمانيةً، وكانت المادة قادرةً على الإدراك والتفكير والتعلّل، فما هو الفرق بين رأيهم ورأي المادّيين؟ وهل تحدّث المادّيون بشيء آخر غير هذا، حيث قالوا إنّ الإدراك، والشعور، والفهم، هي من آثار الدماغ، وأنّه لا حاجة لإثبات موجود غير جسمانيّ في الإنسان؟ وبالإضافة، فإمّا أن يجب الاتفاق مع المادّيين، واعتبار الخواصّ المذكورة ناشئة عن الجسم، وإمّا أن ننفي نشوء تلك الخصال عن الجسم، وننفي أيّ تلاؤم بينها وبينه. فعلينا حينها أن نبحث عن منشأ آخر هو النفس، وعليه لا تكون النفس جسمانيةً ولا ماديةً.

الادّعاء الثالث: إنّ حقيقة وجود الإنسان عبارة عن النفس أو الروح. وكما يقول صاحب أبواب الهدى: «إنّ المراد من نفس الإنسان حقيقته وذاته، المعبر عنها بلفظ "أنا" [...] وعند وجدانها الحياة والشعور بالروح»^(٢٦).

النفس عند الفلاسفة، الذين يعتبرون النفس الناطقة فصل أو صورة الإنسان، هي حقيقة وجود الإنسان، وكما يقال فإنّ نوعيّة النوع يفصله الأخير، لأنّ النفس الناطقة، بحسب رأيهم، وهي موجود مجرد صاحب قوّة عاقلة، كمال يميّز الإنسان عن الحيوان. فلو جمعنا هذين الادّعاءين، أي إنّ النفس جسم، وإنّ حقيقة وجود الإنسان ليست شيئاً سوى النفس، فقد تمّ إنكار الخواصّ الإنسانية من قبيل الإدراك، والتفكير، والتعلّل، والاختيار، والإرادة،

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٥١ و ٥٢.

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحة ٦٠.

(٢٦) أبواب الهدى، مصدر سابق، الصفحة ٧.

والمسؤولية، ووضعناه في رديف الأجسام الأخرى. وهل يمكن لهكذا إنسان أن يكون مسؤولاً؟ ألا تدل بعض العبارات أمثال و«إياك أمر، وإياك أنهى وإياك أعاقب، وإياك أثيب»، التي جاءت في روايات استنطاق العقل، على أن العقل هو حقيقة وجود الإنسان، وليس نفسه؟

المدعى الرابع: إن الإنسان صاحب عقل مدرك بالذات.

المدعى الخامس: إن العقل خارج عن حقيقة الإنسان، ومباين للنفس الإنسانية. بما أن أدلة المدعين الرابع والخامس مرتبطة ببعضها، فسندرس الاثنين معاً.

بعد خلع النفس عن مقامها وموقعها باعتبارها قوة مدركة وشاعرة، يجب جعل شيء آخر ينسب إليه صفات الإدراك والشعور. وبعبارة أخرى، يصبح من المفيد إثبات حقيقة تسميتها بالعقل عندما تكون النفس جسمانية، ويكون ملء الفراغ الحاصل من جسمانية النفس، أي تبين عدم القدرة على الإدراك والشعور والإرادة، وغير ذلك، بواسطة العقل. إلّا أننا أثبتنا في القسم الأول أن إثبات النفس باعتبارها أمراً جسمانياً غير ممكن. لذلك، فإذا حصلت حقيقة في وجود الإنسان، ومع إبطال المدعين الثاني والثالث، لا يبقى أي مجال لإثبات صحة المدعين الرابع والخامس، ومع رفض هذين المدعين ينهار أساس مدرسة التفكيك.

ومع ذلك، نعرض أدلة الادعاءين المتقدمين كما قدمها أصحاب النظرية ونقوم بنقدها. يقول صاحب أبواب الهدى في هذا الخصوص:

لا شك أن العقل حقيقة مدركة، تشكل المعرفة والإدراك خصالها الذاتية. فالعقل من دون إدراك هو عقل غافل، غير عارف، ولا معنى له. فلو كان العقل غير النفس أو جزءها، وبعبارة أخرى لو كان العقل ذات النفس أو ذاتاً لها (ونحن نعلم أن النفس هي حقيقة وجود الإنسان أيضاً) عند ذلك يجب أن لا تغفل عن أنفسنا على الإطلاق، مع أننا نرى الإنسان يغفل عن ذاته عند النوم مثلاً، مع العلم أن إنسانية الإنسان ونفسه يقيناً حتى عند النوم. يتضح من خلال ذلك أن العقل ليس عين النفس وليس جزءاً منها. وخلاصة هذا الدليل أن النفس ظلمة، والعقل هو المدرك والشاعر. وتصبح النفس عالمة عندما تصبح واجدة للعقل. وغفلة النفس عن نفسها أنها ليست واجدة للعقل في بعض الحالات^(٢٧).

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة ٨٢.

وقد قرّر صاحب بيان الفرقان الدليل المتقدّم بشكل آخر معتمداً على حالات النسيان، واعتبر أنّ للإنسان نفس عند النسيان. ولو كان العقل عين النفس، لما كان يجب تطرّق النسيان إلى الإنسان، لأنّه لا يُتصوّر الغفلة والنسيان للعقل^(٢٨).

وتَمَّ التمسك بمجموعة من الأدلّة النقلية لإثبات المدعى المتقدّم بالإضافة إلى الأدلّة العقلية. يقول الرسول الأكرم، صلى الله عليه وآله: «ألا وإنّ مثل العقل في القلب (أي الروح) كمثّل السراج في وسط البيت». وأمّا إضافة عبارة «أي الروح» لتفسير القلب بالروح، أو النفس، فهو من الميرزا مهدي. وتمسّكوا في هذا المجال بمجموعة من الآيات الشريفة من جملتها: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾^(٢٩) (٣٠). ويعتقد هؤلاء العلماء أنّ الأدلّة المتقدّمة تثبت ثنائية النفس والعقل وغيريتهما.

ولا يظنّ، في ما يتعلق بالأدلّة النقلية، أنّ أيّاً من الموارد المتقدّمة ينصّ على المغايرة بين النفس والعقل. يضاف إلى ذلك وجود عشرات الآيات ومئات الروايات التي تقف مقابل الأدلّة النقلية، والتي تدلّ على العينية بين النفس والعقل، أو التي تدلّ على أنّ العقل واحد من قوى النفس، وأنّ التعقّل والإدراك من جملة نشاطات النفس (القلب والروح). وهنا نذكر نماذج من ذلك للاختصار: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾^(٣١)؛ ﴿جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنُهَا أَنْفُسُهُمْ﴾^(٣٢)؛ ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾^(٣٣)؛ ومن الروايات عن الإمام عليّ، عليه السلام: «لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار، ولكن رآته القلوب بحقائق الإيمان»^(٣٤). وكذلك الرواية المنقولة عن [الإمام] موسى بن جعفر إذ يقول مخاطباً هشام: «يا هشام إنّ الله يقول: إنّ في ذلك لذكرى من كان له قلب، يعني العقل»^(٣٥).

الواضح من الروايات المتقدّمة أنّ اليقين قد نسب إلى النفس. ونُسب إلى القلب أمور كالتعقّل، والتفكّهُ، والرؤية، والإدراك. وبناءً على مدرسة التفكيك يُستفاد من رواية «ألا وإنّ مثل العقل في القلب كمثّل السراج في وسط البيت»، أنّ القلب بمعنى النفس، والنفس

(٢٨) بيان الفرقان في توحيد القرآن، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحتان ٦٠ و ٦١.

(٢٩) سورة النور، الآية ٤٠.

(٣٠) أبواب الهدى، مصدر سابق، الصفحة ٨٧.

(٣١) سورة الحجّ، الآية ٤٦.

(٣٢) سورة النمل، الآية ١٤.

(٣٣) سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

(٣٤) الكافي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٣١.

(٣٥) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٤.

جسمانيّة مظلمة. فما هو معنى إعطاء هذه الأوصاف للقلب. مع العلم أنّ الرواية الأخيرة تبين أنّ القلب هو العقل وهذا خلاف ادّعاء المدرسة التفكيكية.

والحقّ أنّ مفردات «العقل» و«النفس» و«القلب» استعملت في لسان الآيات والروايات بمعان مختلفة، إذ يحتاج تخصيصها بمعنى خاصّ أو نفي سائر المعاني إلى قرائن ومخصّصات، وذلك كما أشار المرحوم المجلسي في بداية مرآة العقول من أنّ للعقل معاني متعدّدة في لسان الروايات، وقد استعمل في بعض الروايات بمعنى النفس الناطقة، أو مراتب استعداد النفس لتحصيل العلوم النظرية؛ أي المعنى الذي ينكره أصحاب مدرسة التفكيك^(٣٦).

مما لا شكّ فيه أنّه عند تعارض المعاني أو تعدّدها، حيث لا يمكن الوصول إلى رأي جامع، يُصار إلى تأويل كلّ مجموعة من الآيات والروايات بحسب أدلة خارجيّة. لذلك لا بدّ من الرجوع إلى الدليل العقليّ المنقول في بداية هذا القسم من البحث، لئلاّ نرى عند ذلك مدى قوّة هذا الدليل في نفسه، أو أنّه مخصّص لتأويل الروايات؟

وخلاصة ذلك الدليل أنّ عروض بعض الحالات على الإنسان كالنسيان والغفلة يؤيد الغيرية بين العقل والنفس.

تجب، في ما يتعلّق بنقد هذا الدليل، الإشارة إلى أنّ الغفلة والنسيان لا تدلّان على نفي الإدراك والشعور عن الإنسان. فعندما يُصاب الإنسان بالنسيان والغفلة، يعلم أنّه قد نسي بعض الأمور وغفل عنها، لذلك لا يمكن اعتباره فاقدًا للشعور. وبعبارة أخرى، فإنّ علم النفس بذاتها وحضور النفس عند ذاتها هو شيء، والتفتاتها إلى ذلك الحضور شيء آخر. لا يلتفت الإنسان في الغالب إلى ذلك الحضور، كما أنّه قد يغفل عن نفسه عند اليقظة. أضف إلى ذلك أنّ قوى الإنسان الإدراكية ومشاعره لا تتعطّل كافتها عند النوم، بل تقلّ القدرة عند الحواسّ على التحريك. لذلك تكون حواسّ الإنسان النائم مستعدّة للحركة عند الحركات القويّة، والأصوات المرتفعة، والروائح الحادّة، والبرد والحرارة المرتفعين، والنور الشديد، وإلى غير ذلك. لذلك لا يمكن القول إنّ الإنسان في حالات الغفلة، والنسيان، والنوم، يكون فاقد الإدراك بالكامل، ليُقال بعد ذلك إنّ عدم الإدراك معلول لعدم حضور العقل. فالدليل المتقدّم لا يثبت ثنائية العقل والنفس.

(٣٦) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٢٥ إلى ٢٧.

الادعاء الأخير: أن النفس مدركة وعاقلة على الرغم من جسمانيتهما، وأنها في حد ذاتها، وعلى الرغم من كونها مادية وجسمانية، لا تمتلك أي شكل من أشكال الإدراك أو الشعور، إلا أنها تصبح مدركة عند حصول العقل لها.

وبعبارة أخرى، فإن كمالات النفس كافة، ومن جملتها العلم، والشعور، والإدراك، والمشية، وغيرها، كلها من مختصات العقل، وتمتلكها النفس من خلال امتلاكها العقل^(٣٧).

يقول صاحب تنبيهات حول المبدأ والمعاد: «إنَّ ضرورة الإنسان عالمًا وعاقلاً بوجوده لهذه الحقيقة النورية [أي العقل] من دون تداخل بينه وبينهما في حقيقتهما»^(٣٨).

لم يقدم علماء مدرسة التفكير أي دليل على هذا الادعاء، وقد يصح القول بعدم وجود أي دليل على إثبات ذلك، سواء أكان الدليل عقلياً أم نصاً. لا، بل الآيات والروايات التي ذكرت في القسم السابق من البحث تدلّ على خلاف ذلك. أمّا الذي دفع علماء مدرسة التفكير للتفوّع برأي كهذا فهو النتائج الفاسدة التي تترتب على ادعاءاتهم، التي سندرس بعضاً منها في القسم التالي. ومع ذلك نعرض المدعى المتقدم لمزيد من التحليل، ونطرح السؤال التالي: ما هي الظروف التي يجب وجودها ليصحّ نسبة صفات شيء إلى آخر؟ وإذا وافقنا على أن العقل والنفس حقيقتان مستقلتان، ولا وجود لأي نوع من أنواع الوحدة بينهما، والقول إن النفس واجدة للعقل ومالكة له، فكيف يمكن نسبة صفات العقل أي الإدراك، والشعور، والإرادة وغيرها إلى النفس؟

أشرنا، في ما مضى، إلى أن العلاقة بين النفس والعقل من وجهة نظر هؤلاء العلماء هي علاقة المالكية والوجدان؛ بمعنى أن النفس واجدة للعقل ومالكة له. ومفهوم المالكية والوجدان في هذا الادعاء، إما بمعنى الاتحاد أو غير ذلك. فإذا كان بينهما اتحاد، يصحّ نسبة صفات أحدهما إلى الآخر على نحو حقيقي، إلا أن هذا العرض ينفي ادعاء مدرسة التفكير التي تقول بالثنائية بين العقل والنفس وظلمانية حقيقة الإنسان. لذلك رفضوا هذا الفرض. يُضاف إلى ذلك بطلان اتحاد المادة والمجرد ووحدهما. وأمّا العرض الثاني،

(٣٧) أبواب الهدى، مصدر سابق، الصفحات ٧ و ١٠.

(٣٨) تنبيهات حول المبدأ والمعاد، مصدر سابق، الصفحة ٢٠.

أي أن لا تكون العلاقة بينهما علاقة اتحاد، سواء أكانت علاقة عروض، أي عروض العقل على النفس، أم علاقة من نوع الوجدان والمالكية، عند ذلك يصح نسبة صفات العقل إلى النفس في حالة واحدة، وذلك من باب «جرى الميزاب»، وعند ذلك يمكن القول إن المدرك والشاعر هو العقل فقط، لا النفس.

يقول أهل المنطق إن حمل المحمول على الموضوع إما أن يكون من دون واسطة في العروض أو بواسطة في العروض. في الحالة الثانية، المعروض الواقعي هو الواسطة، ولا علاقة في هذا الأمر لذي الواسطة. وبعبارة أدق، يمكن سلب المحمول عن هكذا معروض وإثباته للواسطة. فعندما نقول الشجرة خضراء، فالخضار هو صفة لون الشجرة، لذلك يمكن سلبها عن جوهر الشجرة. أو عندما نقول: الإنسان ناطق، فالناطق يعرض الإنسان بواسطة النفس الإنساني، فما هو ناطق بالحقيقة ومن دون مجاز هو نفس الإنسان، وإذا صرفنا النظر عن النفس يمكن سلب النطق عن الإنسان.

وإذا أردنا الالتفات إلى تعابير «المالكية» أو «الوجدان» بشكل فني، تعود المسألة من جديد. فعندما يكون شيء مالكا لشيء آخر يمكن بالمجاز نسبة صفات المملوك إلى المالك.

خلاصة الكلام، إن هذه المغالطة التي يمكن أن يطلق عليها «مغالطة الغفلة عن الواسطة في العروض»، أو مغالطة «الخلط بين الإسناد بالمجاز والإسناد بالحقيقة»، هي من الأمور التي بنيت عليها مدرسة التفكير. من جهة أخرى، يصرح أصحاب هذه المدرسة في آثارهم بأن النفس جسم، وهي ليست شاعرة ولا مدركة على الإطلاق، ولا تختلف عن الجمادات. ويقولون من جهة أخرى إن النفس عندما تصبح واجدة للعقل، تصبح عاقلة وعالمة من دون أن يحصل اتحاد حقيقي بينهما، وهي لا تزال على جسمانيتهما وظلمانيتهما. وقد غفلوا عن أن الجسم لا يكون عاقلا أو عالما. وأما النفس التي يعتبرونها جسمانية وظلمانية، فلن يحصل لها الشعور والإدراك لمجاورة العقل المدرك والشاعر. ويلزم من مدرسة التفكير كما تفوهوا به: «إن الإنسان من مبدأ خلقته إلى منتهى ما يصل إليه من الكمال، باق على ماديته وجسمانيته»^(٢٩).

والخلاصة إنه يلزم من جسمانية النفس، وثنائية العقل والنفس، أن تكون النفس، التي هي حقيقة وجود الإنسان، فاقدة لكل نوع من أنواع الشعور والإدراك.

(٢٩) نبيهات حول المبدأ والمعاد، مصدر سابق، الصفحة ٢٤٠.

اللوازم والنتائج

يتّضح ممّا تقدّم حتّى الآن في المقال أنّ نظرية الثنائية بين العقل والنفس، والتي هي أساس تعاليم مدرسة التفكيك، لا تعتمد على أيّ دليل قاطع، سواء أكان ذلك من العقل أم النقل. لا بل أشرنا إلى عدم تمامية ذلك في أماكن متعدّدة. وتابع البحث بالحديث عن نتائج هذه النظرية وما يترتّب عليها من لوازم فاسدة على الرغم من ضعف الأدلّة، حيث يحكي فساد ذلك وبطلانه، فساد أصل النظرية وبطلانه. وأمّا أبرز لوازم هذه النظرية:

١. بطلان التكليف وعبثية المعاد والثواب والعقاب. فالسؤال الأساس الذي يمكن توجيهه لأصحاب النظرية: من هو المخاطب الأساس في الخطاب الإلهي؟ والشرعية لا يمكن أن تكون عبثية، فلماذا جاءت، ومن هو الموجود الذي تخاطبه؟

بناءً على مبادئ مدرسة التفكيك، يمكن طرح فرضين للإجابة عن المسألة. إنّ مخاطب الشرعية إمّا عقل الإنسان أو نفسه. والفرض الأوّل باطل، لأنّ العقل، وكما تقولون، خارج عن حقيقة الإنسان. فلو كان مخاطباً، لأصبح الإنسان غير مكلف لا بل غير مخاطب. وعند ذلك سيكون خطاب «يا أيّها الإنسان» خطاباً مجازياً كاذباً. يُضاف إلى ذلك، إنّ العقل طبق رؤيتكم حقيقة إلهية تفيض من جانب الله تعالى، وهو معصوم عن أيّ خطأ، ومدرّك لكافة الخيرات والشروط. لذلك كان تكليفه لغواً وعبثاً. ومن هنا، يبقى الفرض الآخر، وهو أنّ المكلف والمخاطب هو النفس. وصحيح أنّ هذا الفرض مؤيد من النصوص الدينية ويتلاءم معها، إلّا أنّ النفس لا يمكن أن تكون مخاطبة من قبل الله، في المدرسة التفكيكية، لأنّها جهل وظلمة، فكيف يكون ذلك؟ وكيف تكون مدرّكة العقاب أو الثواب؟

عندما يصرّ صاحب بيان الفرقان على جسمانية النفس، ويسلب منها أيّ نوع من أنواع الإدراك^(٤٠)، ويقول عندما يواجه الآيات الشريفة ﴿وَجَعَلَ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٤١)، و﴿أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾^(٤٢)، يقول:

هناك الكثير من هذه العبارات في الآيات الشريفة والبديهيّة أنّ خطاب وذمّ عدم التعقل، والأمر بالتعقل، لا يعود إلى البدن والجسم، لأنّ الجسم لا يكون قابلاً للمخاطبة، والأمر، والنهي، والمعلوم أنّ المخاطب، ليس عين العقل أيضاً، لأنّه لا يمكن القول: أيّها العقل لماذا لا تتعقل،

(٤٠) بيان الفرقان في توحيد القرآن، مصدر سابق، الصفحات ٥٧ إلى ٥٩.

(٤١) سورة يونس، الآية ١٠١.

(٤٢) سورة يس، الآية ٦٣.

كما لا يمكن مخاطبة النور، لماذا لست مضيئاً أو لا تعطي ضوءاً، فالمخاطب هو روح الإنسان. والمقصود من المؤمنين والناس وأمثال ذلك من الأمور التي كانت محل الخطاب الإلهي والمأمورة بالتعقل، هو الروح^(٤٣).

جاء في العبارة المتقدمة أن «الجسم ليس قابلاً للمخاطبة»، وأن «المخاطب هو الروح». ويقول في مكان آخر: «حقيقة الروح أنها عبارة عن جسم لطيف»^(٤٤). وهذا تناقض واضح. يضاف إلى ذلك، أن سلب الخطاب عن العقل يتعارض مع رواية «لما خلق الله العقل [...] قال له إياك أنهى، وإياك أنيب، وإياك أعاقب».

٢. نفي التعقل والتفكر: عند إخراج العقل عن ساحة وجود الإنسان، والقول إن النفس، التي هي حقيقة الإنسان، أمر جسماني، يُطرح السؤال الآتي: كيف دعي الإنسان إلى التعقل والتفكر؟ هل أدرك أصحاب المدرسة التفكيكية أن من لوازم هذه المدرسة أن يصبح «التعقل» غير ذي معنى. ولذلك كلما واجهوا عبارات من قبيل «لعلكم تعقلون» و«أفلا تعقلون» وأمثالها، فسروا التعقل بمعنى الانقياد لحكم العقل، وأن عدم التعقل يحمل معنى العصيان مقابل حكم العقل^(٤٥). كتب صاحب بيان الفرقان في ترجمة الآية الشريفة ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسُ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٤٦): «أي أن أي روح لم تؤمن بالله إلا بإذن الله، والرجس هو للذين لا يطيعون العقل». ثم يقول توجيهاً لترجمته الغريبة للآية الشريفة إن العقل في الأساس خارج عن حقيقة الإنسان، وهو ليس مقصوداً بالخطاب المتقدم، واعتبر من جهة أخرى أن العقل عين التعقل والإدراك، ولا يمكن توجيه الخطاب إليه والقول: لماذا لا تتعقل؟ فالمقصود من هذا الخطاب هو: أيها الروح لماذا لم تطيعي ولم تتبعي العقل^(٤٧). ويعتقد صاحب أبواب الهدى أن عمل الإنسان هو اتباع العقول، وهدف الأنبياء هو تذكير الناس بوجود العقل، ودعوتهم لاتباعه^(٤٨). لذلك، فالأنبياء عندهم لم يُبعثوا ليعلموا الإنسان التعقل أو ليدعوه إلى التعقل، بل بعثوا ليدكسروا الإنسان بطاعة العقل. وليس خافياً أن التعقل في لسان الآيات والروايات يعني استعمال العقل أو استعمال القوة العاقلة، وهذا خلاف ما تقدم.

(٤٣) بيان الفرقان في توحيد القرآن، مصدر سابق، الصفحتان ٦٣ و ٦٤.

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٠.

(٤٥) محمد باقر الميانجي، منهاج البيان في تفسير القرآن (طهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ١٤١٧ هـ.ق.)، الجزء ١، الصفحة ٢٢٢.

(٤٦) سورة يونس، الآية ١٠١.

(٤٧) بيان الفرقان في توحيد القرآن، مصدر سابق، الصفحتان ٦٣ و ٦٤.

(٤٨) أبواب الهدى، مصدر سابق، الصفحتان ١٥ و ٧٠.

وصحيح أن أصحاب هذه المدرسة وافقوا على ما جاء حتى الآن من لوازم مدرستهم، وأكدوا أن المقصود من مفهوم العقل هو الطاعة، إلا أنهم لم يلفتوا إلى مسألة وهي أن الذي يقوم بتعريف مدرسة التفكيك، يكون أتباع حكم العقل عنده أيضًا غير ذي معنى، لأن الإنسان حقيقة جسمانية وظلمانية وغير مدركة، فكيف يمكن إدراك حكم العقل ثم أتباعه أو عصيانه؟

بالإضافة إلى ما تقدّم من توالٍ فاسدة، فإن بعض المفاهيم، من مثل، الإيمان، والكفر، والهداية، والضلال، تصبح غير ذات معنى أيضًا، ولا يمكن تقديمها بوضوح، ويحتاج تفصيل هذا الأمر إلى مقال مستقل.

إلام آل علم الإناسة؟

أوهل من حاجة إلى «طبيعة بشرية»؟^(١)

موريس بلوخ^(٢)

ترجمة فاطمة زراقط^(٣)

كان من آثار الاستقطاب الحادّ بين مقولتي الطبيعة والثقافة أن فقدت الإناسة موضوعها، وبالتالي تماسكها، فعدمت سُبُل التواصل مع الحقول المعرفية الأخرى. فالإناسة كانت قد انطلقت من أسس تطورية تفهم الطبيعة البشرية فهماً ساذجاً، وتعطي التاريخ البشري طابعاً حتمياً وأحادياً. فكان أن أطاح النقد الانتشاري لهذا النحو من الاشتغال الإناسي كلّ إحالة تفسيرية على الطبيعة البشرية. فالثقافة، بتركيبها، وعشوائية مسارها، هي ما يجعل الإنسان ما هو عليه، لا الطبيعة. يكمن المخرج من هذا الاستقطاب، في التوسّل بالوظيفية من حيث هي موقف يعترف بخصوصيات الأوضاع البشرية، من دون أن يستغرق في النسبية المعرفية والمثالية.

المفردات المفتاحية: الإناسة؛ الطبيعة البشرية؛ التطورية؛ البنيانية؛ الانتشارية؛ الوظيفة.

إلام آل علم الإناسة؟ هو سؤال طرحته عليّ، في الآونة الأخيرة، متخصصّة في علم النفس اللغويّ من جامعة أميركية شهيرة. لقد كانت تشكو من إخفاقها، إذ حاولت أن تقرر باب قسم (علم) الإناسة (أو الأثرولوجيا) في مؤسستها، في أن تجد من يساهم في مناقشة موضوع بحثها الرئيس، وهو علاقة الكلمات بالمفاهيم. فقد افترضت أن لدى علماء الإناسة الاجتماعية-الثقافية نظريات عامة، أو على الأقلّ، أسئلة عامة، عن ما إذا كان أسلوب تنشئة الأطفال في ثقافات وبيئات مختلفة، يحدّ من قدرة هؤلاء الأطفال على قراءة العالم الماديّ-الاجتماعي أم لا. وقد أرادت المتخصصة المذكورة أن تستفسر عن المجتمعات الغريبة، أو

(١) محاضرة ألقيت في ٢٤ شباط/فبراير عام ٢٠٠٥، في كلّية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية.

(٢) أستاذ الأنثروبولوجيا في كلّية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية.

(٣) معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت.

البدائية، بغية التوافر على رؤية أشمل للثقافات المختلفة. وقد أملت أن يكون بحثها، الذي يتناول موضوعاً حاسماً في أي نقاش ثقافي، محوراً يجمع حقولاً معرفية ثلاث، وهي: علم النفس، والألسنيات، والإناسة. وعليه، من الممكن أن يصبح بحثها أرضية معرفية لتعاون بناء يقوم بين هذه الحقول المعرفية، أي تعاون يمكن الأطراف المختلفة من بيان النظريات التي قد بُنيت عليها حقولهم المعرفية المختلفة ومناقشتها.

بيد أنها، في واقع الأمر، لم تلق تجاوباً. إلا أن ما استوقفها، حقاً، هو العدائية التي لقيتها، لا بسبب افتراضها أن علماء الإناسة الثقافية-الاجتماعية قد يهتمون بدراسة المجتمعات الغريبة البسيطة فحسب، بل في افتراضها أنهم، ربما، قد يعينهم موضوع الطبيعة البشرية في الأسئلة التي يفرضها، والإجابات التي يستدعيها، وبالتالي، قد تنسجم اهتماماتهم مع اهتمامات حقول معرفية أخرى، كحقلها هي.

ولن يعود اكتشاف غياب أي إطار عمل نظري عام لموضوع دراستها مفاجئاً عندما نرى ما يجري في كثير من الكليات تحت مسمى الإناسة الاجتماعية أو الثقافية. ولنسق مثلاً على ذلك الأبواب الواردة على موقع جامعة بيركلي الإلكتروني (وبالمناسبة هي ليست الجامعة التي تنتمي إليها العالمة اللغوية): الجينوم، وعلم الإناسة الحداثي، والعلم والعقل، وعلم إناسة التربية، والقانون، والسياحة، والغذاء والطاقة، والحيز وجسم الإنسان، والخطاب السياسي ما بعد الاتحاد السوفيتي، والعنف، والصدمات النفسية وتداعياتها السياسية والذاتية، والتاريخ الاجتماعي والثقافي، والاستعمار وما بعده، والفكر كوسيط اجتماعي.

لا أرمي هنا إلى نقد قيمة الدراسات التي تقف خلف هذه العناوين. بل أعتقد، في الواقع، أن أكثرها جيد ومثير للاهتمام. ولا يجدر بنا أن نستغرب عدم تلقي العالمة المذكورة الكثير من الاستجابة عندما طلبت من علماء الإناسة نظاماً نظرياً متماسكاً.

فهل ثم من محور مشترك تدور حوله أسئلة كليات الإناسة، ويرتبط، في آن واحد، بدراساتها هي؟

إن هذا التشظي، في كل حذب وصوب، يجعل وجود أقسام الإناسة، كوحدات عاملة، عصياً على التوسيع فكرياً، لا سيما في كلية العلوم الاجتماعية، حيث يعالج آخرون [من حقول معرفية أخرى] مواضيع علم الإناسة عينها. وسيستمر هذا التشتت طالما بقيت هذه المواضيع تلاقي استحسان الهيئات الممولة، وتحاكي هموم اللحظة. وكان إيريك وولف، الإناسي الأميركي البارز، قد تبرم من هذا الأمر قبيل وفاته، ما كاد يقضي على قسم الإناسة

في جامعة ستانفورد.

لكننا هل نتعامل، هنا، مع مشكلة تخص طرق عمل الجامعات فقط؟ هل نتعامل مع حادث عرضي تسبب به مسار تطوّر هذا العلم في الميدان الأكاديمي، أي مع وجه آخر من وجوه الاعتبارية التي لازمت التبدلات الحدودية بين الحقول المعرفية المختلفة؟ أو لعلّ خيبة أمل عالمتنا النفسية، التي ظنّت أنّها ستجد ضالتها عند عالم إناسة ضليع، مجرد مشكلة تواصل بين أقسام جامعات اليوم، إذ من الطبيعي، في نهاية المطاف، ألا يفهم طلاب اختصاص ما طبيعة الاختصاصات الأخرى؟

وفي الواقع، يجدر بي الاعتراف، اليوم، بأنّ ثمة من المحاذير ما هو أكبر وأعمق. إذ إنّ التجارب السلبية الذي لقيته التخصص في علم النفس اللغوي، في بحثها عن حقل معرفي ينفعها في بحثها، على غرار ما قد يتوقّعه المرء من علم الإناسة، هو أبعد من مجرد سوء تفاهم سببه العزلة التي تعانيها الحقول المعرفية في تواصلها مع بعضها بعضاً. فلنلق الضوء على حالة أخرى مختلفة.

ذات مساء، منذ سنة تقريباً، كنت أقوم بدراسة ميدانية في قرية رانومينا الصغيرة. وهي قرية تقع في عمق غابات مدغشقر، تعدم طرق التواصل مع العالم الخارجي، ولا يمكن الوصول إليها إلا سيراً على الأقدام. وكنت يومها جالساً في ظلام دامس، داخل منزل العائلة التي لطالما استضافتني خلال دراساتي الميدانية المتعددة التي أجريتها على مدى عقود ثلاثة. كنّا قد تناولنا طعام العشاء، والنار التي أوقدناها لهذه الغاية قد خمدت. كانت تلك لحظات نادرة للاسترخاء والتأمل، فانضمت إليها بترحيب. وسرعان ما بدأنا نتجاذب أطراف الحديث، وكما جرت العادة، بأسئلة ذات طبيعة فلسفية، وإن كانت هذه الأسئلة تُستهلّ بطريقة غير نظرية.

كان القوم يقلّدون لهجات الإثنيات الأخرى التي ترع في جزيرة مدغشقر المتنوعة ثقافياً، ويتذكّرون مفرداتها، ويتخذونها مورداً للتهكم. ويُعدّ أهل هذه القرية، ورجالها على وجه الخصوص، خبراء في التنوع الثقافي - اللغوي، إذ إنهم، في شبابهم، يذهبون إلى أنحاء عدّة من البلاد بصفتهم أجراء، ويعملون لأشهر عدّة متواصلة كحطّابين ونجارين، إذ كان يوظّفهم تجّار من أنحاء مختلفة من شبه القارة الهندية. وبعدما سردوا الكثير من التغيرات اللغوية التي شهدوها في رحلاتهم، بدأ الحوار يأخذ طابعاً نظرياً.

فإذا كان البشر ينبسون بكلمات مختلفة، فهل هم قادرون، بالتالي، على أن يفهموا الظاهرة، التي عبروا عنها بهذا الاختلاف، فهمًا مماثلًا؟ وإن كنّا جميعًا مترابطين، فمن أين جاء هذا الاختلاف كلّهُ؟ فهل المتكلمون بلغات غير متقاربة غطّ آخر من الكائنات الأخلاقيّة المختلفة؟ وإن كانوا كذلك، كما اعتقد بعض المتحاورين، فهل يعزى سبب هذا الاختلاف إلى اللغة التي تعلّموها، أم إنّ اللغة تعبير عنه؟ وبغية تمحيص هذه المشكلة، طرح المتحاورون تجربةً ذهنيّةً. فماذا عن أولئك الأطفال المدغشقيّين الذين هاجروا إلى فرنسا، والذين يتكلّمون الفرنسيّة حكرًا؟ فهل هم مدغشقيّون، بطريقة أو بأخرى، من حيث أخلاقيّاتهم المجتمعيّة، وطريقة تفكيرهم، وعملهم، ومشاعرهم؟ وهل ستصبح بشرتهم أفتح من بشرة آبائهم الأولين؟ وإن لم يكونوا كذلك، كما سلّم الجميع في نهاية المطاف، فهل تدلّ بشرتهم السمراء على أنّهم سيتعلّمون اللغة المدغشقرية، في حال عادوا إلى مدغشقر للعيش هناك، أسرع منّي أنا، أو من أولاد الأوروبّين؟ وعليه، فالسؤال عمّا نكتسبه مع الزمن، وما فطرنا عليه، طرح ولازال يُطرح، وغالبًا بتوليفة بعيدة كلّ البعد من التنظير. واستمرّت الندوة.

فإن كانت البشريّة على هذا القدر من التغيّر والتبدّل، فهل يستطيع قائل أن يقول: هل تشعّب البشريّة من فصيلة واحدة، أم من فصائل عدّة؟ وهل انفصّلت العرى بينهم في التغيّرات الثقافيّة والعرقية فحسب، أم في تغيّرات متواصلة متتالية؟ وإذا كنّا جميعًا أسرة واحدة، وكنّا، في الجوهر، نفكر بالطريقة عينها، فكيف يمكن لتاريخ جماعات بشريّة مختلفة أن يكون على هذا القدر من التباين، وأن يفضي إلى هذه الاختلافات في الثقافة والثروة؟ إنّ بعض سكّان هذه القرية لم يرّ الهوائف النقالّة الفاتنة إلّا في العاصمة. لماذا كان أولئك القاطنون خلف البحار، وهم عند سكّان رانومينا كلّهم واحد، يعيشون في قتال دائم، في وقت لم يكن التحارب ديدن المدغشقيّين يومًا؟ ولنسلّم جدلًا بوجود إله واحد، فهي قرية كاثوليكيّة، فكيف يوجد أناس على هذه البسيطة يقومون بأفعال غريبة كلّ غرابة، ولا تخطر على بال امرئ، كإحراق جثث الموتى، كما يفعل الهندوس؟

هذه حصيلة ما أحصيته من الأسئلة في ليلة واحدة. فالأسئلة، من هذا النحو وغيره، سمة الحياة الثقافيّة في رانومينا. إذ الناس، هنا، يتباحثون هذه الموضوعات سواء أكنت جليسهام أم لم تكن. ولكن لأنّي كنت هناك، وبعدما جهدت في تبين الموضوع الذي أعلمه، أضحيّ فلأحو رانومينا يطلبون مشورتي ورأيي. ولما كنت قد قرأت عن كثير من الناس المختلفين عنهم، وشاهدتهم بأنّ عيني في أرجاء المعمورة كلّها، وانكبت على الدراسة والقراءة طويلاً،

وقمشت حكمة من الأساتذة الذين درست عليهم، فكيف سأجيب، أنا، عن هذه الأسئلة الجوهرية؟ أجل، لقد أجبتهم، بأفضل ما عندي.

بيد أن ما استرعى انتباهي حقاً، وقد أفصحت عنه في إحدى الليالي، هو أن الفلاحين شركائي، على الرغم من أنهم لم يلتحقوا بالمدارس والجامعات، كانوا يقاربون صلب موضوع الإناسة، بطرحهم الأسئلة ذاتها التي قد نسمعها من أي شخص قد انكب على حقننا المعرفي هذا، في بلد كبريطانيا مثلاً، سواء أكان طالباً [في قسم الإناسة]، أو متابع مجلات محكمة، أو طالباً من اختصاصات أخرى في المعترك الأكاديمي. وبالفعل، وربما لاحظتم، أن كلاً من العالمة النفسية، التي أتيت على ذكرها في المقدمة، والفلاحين المدغشقيين، قد طرح السؤال نفسه على من يصفون أنفسهم بعلماء إناسة.

ما أحب أن أسلط الضوء عليه، من خلال سرد هذه القصص، أن ثمة طلباً واسعاً، بل قل توقفاً جارفاً إلى مواضيع من مثل الإناسة، بغض الطرف عن البيئة الثقافية، ومستوى التعلم، والتقاليد الفكرية؛ فالناس، على اختلاف مشاربهم، يطرحون هذه الأسئلة على الإناسيين، باعتبار أن الإناسة هي الحقل المعرفي الذي يضطلع بإعطاء أجوبة عن هكذا أسئلة. إن ما يدفع الناس إلى دراسة الأنثروبولوجيا هو الرغبة في الحصول على أجوبة كالتى استحوذت على فلاحي رانومينا تحديداً.

لكن، في حال قرع فلاحو رانومينا باب الأكاديمية، فهل سيلاقون خيبة الأمل ذاتها التي لقيتها عالمتنا النفسية؟ سيكون الجواب، على الأرجح، أجل.

ولكي نفهم مآل هذا العلم، إليكم، في ما يلي، عرضاً موجزاً لتاريخه الأكاديمي؛ هو عرض فيه كثير من التبسيط، بغض النظر عن التيارات والاتجاهات المتنوعة. فالسؤال المحرك هو: لماذا أضحت الإناسة، بالمعنى الذي يجيب عن أسئلة الناس، مُغيبة عن كليات الإناسة، وكيف حصل ذلك؟ ما أريد أن أقوله هو أن هذا الغياب هو الذي يُفقد هذا الحقل المعرفي تماسكه، ويجعل لغة التواصل بينه وبين الحقول الأخرى مستحيلة.

شهدت نهايات القرن التاسع عشر صدور عدد من الكتب الهامة التي تناولت موضوع علم الإناسة. لقد رنت هذه الكتب إلى تفسير تاريخ البشرية من منظور القوانين التطورية العامة. وبناءً عليه، اعتبرت بعض الخصائص البشرية العامة علة التاريخ البشري الذي، لأجل ذلك، اتخذ طابعاً حتمياً وأحادي المسار. لم يكن هذا الطراز من الكتب حديث العهد. بيد أن الجديد هو أنها باتت مورد دعم المؤسسة البحثية التي سعت إلى مراكمة الأدلة التجريبية التي تدعم نظريات مختلفة. وأضحت هذه الأبحاث اللبنة الأساس التي بُنى عليها كليات

الجامعات المختصة بعلم الإناسة في كثير من البلدان الأوروبية والأميركية، وبالطبع هذه هي حال كلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية.

لقد أريد لعلم الإناسة أن يعمل جسراً بين تاريخ الحياة، وصولاً إلى ظهور «الإنسان العاقل *Homo sapiens*»، الذي يعدّ موضوع بحث علم الحيوان، من جهة، وبين تاريخ البشرية منذ اختراع الكتابة، وهو أمر يمكن أن يتولاه المؤرخون، من جهة أخرى. أما الأدلة التي يراد التوصل بها لردم هذه الهوة فيوفرها ما يُطلق عليه مقارنة الحقول الأربعة، وهي مقارنة لا تزال الدوائر الإناسية تتعاطاها إلى يومنا، وبخاصة في أميركا. والحقول الأربعة هي: علم الآثار، والإناسة البيولوجية، والألسنية، وما أصبح يُدعى لاحقاً الإناسة الاجتماعية-الثقافية.

لقد تمثّل دور الإناسة الاجتماعية-الثقافية، في هذا المخطّط، في توفير الأدلة التي تعين على إعادة بناء تاريخ الإنسانية عن طريق دراسة الشعوب البدائية. وثمّ هنا افتراض حاكم: إنّ بني البشر، على اختلافهم، ينحدرون من خطّ تقدّميّ واحد، في مرحلة إثر مرحلة. والدافع لهذه الحركة التقدّمية هو التطوّر التقنيّ والفكريّ. أمّا ما يجعل الحركة على هذا الخطّ الواحد ممكنة، أي لا يتسبب بالنعكس عن الخطّ المذكور، فهو عناصر في الطبيعة البشرية المشتركة. وبذلك صار المسار الإنسانيّ، سواء في السياسة، أو القرابة، أو الدين، أو الأخلاق أو أيّ شيء آخر، مساراً عالمياً جامعاً؛ أمّا الاختلاف فممنشؤه مدى توغّل هذه الفئات قدماً على طول الخطّ الواحد. وعليه، إذا عثر، في يومنا، على جماعة بشرية معينة، تستخدم تقانة بدائية ما، على غرار الصيد والجمع مثلاً، فإنّ دراسة تنظيم هذه الجماعة السياسيّ، ونظام قرابتها، وديانتها، وهكذا دواليك، سيؤدّي لا محالة إلى استقاء معلومات عن النظم السياسية، ونظم القرابة، والدين، والأخلاق التي حكمت أسلافنا القدامى. وعليه، يكشف علم الإناسة عن الجوانب غير المادّية لحياة الأسلاف القدامى، في الوقت الذي يكشف فيه علم الآثار، دون سواه، عن (ما قبل) تاريخهم المادّي شيئاً فشيئاً.

وأضحى هذا المنهج العامّ مشتركاً بين مختلف توجّهات الإناسة في ذلك الحين، على الرغم من أنّ ما أنتجه هذا المنهج من نتائج هو أبعد ما يكون عن الوضوح. وبالتالي، لم يكن ممكناً تفادي إنتاج رؤى مغايرة عن تاريخ الجنس البشريّ الأول. بيد أنّ هذه التفسيرات والرؤى اشتركت في ثقتها بقدره هذا الحقل [الإناسة] ومناهجه على إنجاز كامل البرنامج الذي أخذته على عاتقه. وعادةً ما تسمّى هذه النظريات بالتطوريّة، أو بتعبير أكثر دقة، بنظريات التطوّر

الأحادي، وهي جميعها تقوم على فهم مبسط، وغير متأن، للطبيعة البشرية، علماً أن الغاية التي وضعها هذا الحقل المعرفي لنفسه هي الإسهاب في معالجة الطبيعة البشرية.

ما ورد من كلام إلى الآن يرتبط بحقبة من حقبات الإناسة يمكن لي أن أسميها تأسيسية. وهي حقبة قد أفرزت صورة نمطية لتاريخ الجنس البشري وللتغير الاجتماعي-الثقافي. وأغلب الظن أن نجاح علم الإناسة بلغ أوجه في هذه الحقبة.

وبالتالي، نستطيع أن نعتبر المرحلة التي تلت بمثابة غروب لعلم الإناسة. وفي الواقع، ليس ثم من سبب واحد يفسر خفوت نجم التطورية، بل ثم سببان. أما الأول، فيرجع إلى سمعة تلك الفترة حيث انعدمت ثقة علماء الإناسة بموضوع دراستهم، وأما الثاني فيعزى إلى سمعة الإناسة خارج هذا النطاق الضيق.

والجدير بالذكر أن الإناسة التطورية دُمّرت بالكامل بُعيد تأسيسها بقليل بسبب النقد اللاذع، بل البناء، الذي وجه إليها. وقد اتخذ هذا النقد أشكالا عدة، بيد أنه بُني على اعتراض واحد لا غير، وهو ما يُصطلح عليه بالنظرية الانتشارية. وأنا أسبغ على هذا المصطلح [الانتشارية] دلالات أعم وأشمل من المعتاد، لأؤكد أننا نقف، دائماً، على أعتاب المسألة ذاتها، على الرغم من الاختلافات السطحية. إذا، أدرج تحت مصطلح 'الانتشارية' تيارات على غرار الثقافوية الغيرتزمية^(٤)، وتيارات 'ما بعد الحداثة'، إذ تنبع هذه التيارات كلها من أرضية واحدة. المسألة المحورية التي تطرحها الانتشارية، أو الاعتراض الجوهرية الذي تتقدم به في إزاء الإناسة التطورية، هو أن الثقافة الإنسانية لا تسير على مسار واحد - محدد لها مسبقاً - بعد اجتياز عدد محدد من المراحل المنظمة. فالناس يملكون القدرة على التعلم من بعضهم؛ وبالتالي، فهم قادرون على اكتساب سمات ثقافية جديدة عن طريق التواصل. وهذا ما يمكنهم من البناء على ما توصل إليه الآخرون، وتطويره وتعديله.

وعليه، نستطيع أن نجزم بأن الاتصال بين الناس، أو التاريخ بعبارة ثانية، هو ما يجعل الناس ما هم عليه، لا 'طبيعتهم'. إذ يعتقد الانتشاريون أن سمات البشر المتأصلة فيهم ليست العامل المفسر لتاريخهم، بل من صادف أن اتصلوا به وكانوا معه. فالإنسان، على عكس الحيوانات التي تنطبق عليها القوانين التطورية، والتي تحددها الوراثة البيولوجية على المدى الطويل، يحدده أناس آخرون. ومعنى آخر: الثقافة تحدد الإنسان.

(٤) نسبة إلى الإناسي كليغورد غيرنر. المترجم.

إنّ للتركيز على قدرة البشر على المحاكاة واستعارة المعلومات، ومن ثمّ توريثها لآخرين بطرق غير جينية، تداعيات بعيدة المدى. إنّه ما يعطي الثقافة إمكاناتها. ولأنّ الناس يتبادلون الخصائص الثقافية، فواحدهم قادر على التجميع من هنا وهناك. وهذا ما يترتب عليه أن لا مجموعة ثقافية، أو اجتماعية، أو قبلية، تغاير نظيراتها بمقتضى طبيعتها، أي إنّ الطبيعة البشرية لا تقف خلف هذا التنوع الثقافي، أو الاجتماعي، أو القبلي. ولأنّ هذا التجميع لا يلتزم بمصدر، بل مصادره، بالفعل، عشوائية، فما من قوانين مطردة (قابلة للتنبؤ) تحكم التاريخ. وبعبارة أخرى، لأنّ الناس، على عكس الحيوانات الأخرى، قادرون على نقل صفاتهم المكتسبة عبر الأجيال، وضمن الجيل الواحد، فإنّ تاريخ الثقافة يصبح معقداً، عشوائياً، مركباً، على العكس من المسار المنتظم الذي رسمه التطوريون. وإذا الماضي هو عينه هذا النسيج المعقد الذي لا وجهة تقيده، فالمستقبل لن يكون خلافاً. فهو، إذاً، عصي على التنبؤ. وبهذا، فإنّ الانتشارية، بتركيزها على جنة جوهرية واحدة في النوع البشري، بدت كأنّها تقوم بما يقابله، أي تجريد الطبيعة البشرية الكامنة من كونها مصدراً محدداً لما يحدث في التاريخ، لتقوم مقامها عناصر خارجية أخرى. وكأنّ قدرة البشر على التواصل مع الآخرين، وعلى نقل ما توصّلوا إليه هم إلى غيرهم، صيرت القدرات الطبيعية الفطرية كلّها وكأنّها لا تمتّ إلى دراسة التاريخ البشري بصلة. وقد صوّر كليفورد غيرتز وجهة النظر هذه في محاضرة هزليّة له، بعنوان «ضدّ الضدّ-نسبيّة»^(٥).

وبناءً عليه، باتت الانتشارية في موضع من يوجّه الضربة القاضية التي ستطيح بالطموح الأصليّ للعلم الذي سيأخذ على عاتقه تفسير ما حصل في التاريخ البشري من منظور تسلسليّ تطوريّ لا يتخلف. لم يتسنّ لأيّ نقد نظريّ لاحق أن يكون من التأثير بمثابة الانتشارية. فالمسألة من المحورية بحيث أعيد تكرارها، منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا، بشتّى الأشكال. وليس الحديث عن «البنائية» في العلوم الاجتماعية سوى إعادة صياغة للانتشارية، والحمى المحيطة بكليهما هي هي^(٦). بتحديد أكبر، إنّ تسليط الضوء على «بناء» «الفرد» أو «الشخص»، يُظهر لنا إلى أين توصلنا الانتشارية في نهاية المطاف من خلال الانزلاق النظريّ، وهو أمر سأرجع إليه فيما بعد. على كلّ حال، لقد باتت أعمال كتّاب على غرار ماكس فير، وإميل دوركهيم، ولويس دومون، وميشال فوكو، وكثيرين

C. Geertz, "Anti-Anti Relativism," *American Anthropologist*, vol. 86, pp. 263-278.

(٥)

I. Hacking, *The Social Construction of What?* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

(٦)

غيرهم، تُعاد إلى الواجهة، مرّة بعد أخرى، بغية «كشف النقاب عن» خصوصيّة مفهوم «الفرد الغربي» التاريخيّة، وهي مسألة بديهية، يظنّ البعض، عن تهافت، أنّها تستلزم سلب الشرعيّة عن كلّ مقارنة تريد دراسة الكائنات البشريّة دراسة عامّة.

ينطلق علم الإناسة، في واقع الأمر، من افتراض مفاده أنّ تاريخ البشريّة يمكن أن يُكتب على أنّه التاريخ الطبيعيّ لبني البشر، كما لو كنّا حيوانات عاديّة، محكومة في تصرفاتها للقوانين الطبيعيّة التي تحكم أشكال الحياة كافّة. إلّا أنّ هذا الأصل تقوّض مع بدء التركيز على الثقافة، وهي نتاج تواصل بناء، ومولّدة الخصوصيّات التاريخيّة العصيّة على التنبؤ. وعليه، أهملت نظريّة التطور الأحاديّ لتاريخ البشريّة، لسبب وجيه، واقتُرحت رؤية مغايرة تمامًا. بحسب هذه الرؤية الأخيرة، فإنّ البشر مخلوقات متغيّرة بلا هوادة، مجبولة، قلبًا وقالبًا، على نزوات تواصل عدّة، جاءت من باب الصدفة المحضة. وغير بعيد عن العقليّة المحكومة للشائآت الغابرة (الطبيعيّة-الثقافة)، اعتُبرت الحيوانات مجبولةً على الطبيعة، أمّا البشر فمجبولون على عقولهم الحرّة. وقد أفضت البلادة التي غالبًا ما أحاطت بهذين المصطلحين، ولا زالت تفضي، إلى هذه المناظرات البالية حول الثقافة والطبيعة. وقد تخلص هذه المناظرات إلى أنّ البشر، ببساطة، يفعلون ويعيشون في هذا العالم بمقتضى صور رسختها الثقافة، ولا إشكال هنا، أو أنّ هذه «البناءات» تمكّن الناس من «بناء» العالم الذي يسعون إلى فهمه، كما لو كان عجيبةً قابلةً لأنّ نسبغ عليها أيّ الصور، بواسطة أذهان قادرة على استيعاب أيّ صورة، أو تمثّل قديم، وهو موقف، لو عابناه، لتبيّنت لنا استحالة الدفاع عنه.

وفي خضمّ هذا الضباب الذي يلفّ الانتشاريّة-البنائيّة /constructivism/ diffusionism، لم يعد يسع الإناسة أن تعتبر الطبيعة البشريّة موضوعها الرئيس، فهي ليس لها تحقّق أصلاً. وبهذا، تصير الإناسة الاجتماعيّة الثقافيّة، كما التاريخ، مجموعة حكايا عن ذا وذاك. وبشكل عامّ، هذا ما آلت إليه الإناسة، وما أنتج قائمة الموضوعات الإناسيّة، وما يمثّلها، كإطار لهذا العلم في جامعة بيركلي وغيرها، كما مرّ ذكره. من هنا، يبدو أنّ التطوريّة قد صُرفت، وأنّ الغلبة كانت للانتشاريّة، ما أفقد الإناسة القطب الوحيد الذي كان يمكن لها أن تمتلكه، أي دراسة الجنس البشريّ.

إنّ معالم ما ذكرناه تتضح، أكثر ما تتضح، إذا ما نظرنا إلى تعليم الإناسة اليوم. فمقرّرات علم الإناسة - واعذر ما يلي إن بدا تهكميّاً - سواء أكانت دروساً تمهيدية أم متخصصة، لها هذه البنية العامّة: تُسهّل هذه المقرّرات نبذة تاريخيّة، لتكوين فكرة عن نظريّات الإناسيين

الأوائل. وهي نظريات إماً موعلة في القدم، على غرار نظريات فرانتز بواس، أو إميل دوركهيم، أو إدوارد ويسترمارك، أو لويس مورغان، وإماً نظريات ليست ببعيدة، على غرار نظريات مرسيل ماوس، أو رادكليف براون، أو برونيسلاف مالينوفسكي، أو فان وودن، أو كلود ليفي شتراوس. ومن ثم، تُشخص مكان من ضعف هذه النظريات بفضل أمثلة إثنوغرافية^(٧). وهنا تكمن المسألة، كل المسألة. إذ يعترى الطلاب شعور بأنهم لا يملكون فكرة وافية عن اختصاصهم. فهم فقدوا، في صيرورة دراستهم، بعضاً من الأوهام المضللة، وهذا جيد طبعاً. إلا أنهم تعلموا أن أي محاولة للتعميم، كما فعل أعلام هذا العلم، هي محض هراء، جملة وتفصيلاً. إذا، لكي تكون إنساناً جيداً، عليك أن تتعلم ألا تقدم على طرح الأسئلة التي طرحها فلاحو رانومينا، أو العالمة المتخصصة في اللغويات النفسية.

لم يكن غلط تطوّر الإناسة في المعترك الأكاديمي منبع هذا الموقف العدائي فحسب، بل هو نابع، كذلك، من السمعة غير الأكاديمية التي صاحبت النظريات التطورية الأولى.

صحيح أن الأفكار والمنشورات التي ترسم مسار تطوّر البشرية الأحادي على أنه يمر في مراحل رتبة محدّدة يسبق الإناسيّة التطوريّة، بما هي حقل أكاديمي، بأشواط. إلا أن مساهمات مؤسسي هذا الحقل، ربما لتعبيرها عن روح عصرها، كان لها تأثير بالغ، ولا تزال حتى يومنا هذا، وإن بنحو غير مباشر من خلال سيغموند فرويد، وكارل ماركس، وغيرهم من الوجوه الفنيّة والأدبيّة، على غرار توماس ستيرنز إليوت، ومايكل غريفز، ورولان بريتون.

وهكذا شهدت أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ذروة تأثير الإناسة على الحياة الفكرية رغم كونها حقلاً ناشئاً نسبياً. ومنذ ذلك الحين، خفت تأثير الإناسة، ما خلا بعض الفترات الوجيزة التي بدت وكأنها تحليق خارج السرب. أمّا أعمال الإناسيين اللاحقين، لا سيّما أولئك الذين أبصرت أعمالهم النور عقب عام ١٩٥٠، فقد حظيت بتأثير خجول على التيارات الفكرية في ذاك العصر، باستثناء كتابات مارغريت ميد عن الجنس، وكلود ليفي شتراوس عن البنيوية structuralism.

أمّا على المقلب الآخر، فبقي تأثير مؤسسي هذا العلم مستشرياً من دون انقطاع، لكن خارج أقسام علم الإناسة، وهو تأثير يرشح في الثقافة التي تنتشّرها بأشكالها جميعاً. ففكرة التسلسل التطوري في المجتمعات والعادات والأعراف والأديان والأخلاق ما زالت

(٧) الإثنوغرافيا، أو البياسة، أو علم الإنسان - أو الأعراق - الوصفي، علم يسمي، من خلال العمل الميداني التطبيقي، إلى وصف ثقافة الشعوب وسلوكياتها الاجتماعية. المترجم.

حاكمة على تفكيرنا تمامًا كما بسط لها إناسيو التطورية. فلا تجد إلا قلة تحجم عن التفكير في تبعات عبارات من قبيل «إنه لمذهل أن نشهد همجية مماثلة في القرن العشرين، وفي بلد متحضّر كهذا». وأكثر إدهاشاً منه، أن كتب تايلر، أو مورغان، أو فرايزر، وهي كانت أكثر رواجاً في يومها مما قد يحلم به أي كتاب إناسي اليوم، ما زالت تُطبع وتُقرأ وإن ليس في كليّات الإناسة.

ومن السهل معرفة سبب التأثير المستمر لأولئك الكتاب، في ظلّ الغياب النسبي لتأثير خلفائهم. إذ، وبكلّ بساطة، تمكّن هؤلاء الكتاب القدامى من إعطاء أجوبة، ولو غير مقنعة، عن الأسئلة التي يطرحها الفلاحون المدغشقيون وزملاؤنا من الاختصاصات الأخرى، في وقت لا يملك الإناسيون المعاصرون أيّ جديد ليوحوا به.

يعيش الإناسيون المحترفون في عالم لا تزال تهيمن عليه نظريات يعدّونها هم بالية، فيما لا يُسمع صدى صوتهم إلا قليلاً. الأمر الذي يزيد الطينة بلّة، إذ يفاقم من الأثر السلبي للطابع النظيري في تعليم الأنثروبولوجيا. وفي كلّ عام، يصطدم الإناسيون بجيل جديد من الطلاب الجامعيين قد تشرب، أو بدا أنه قد تشرب، نظريات الإناسة التطورية، عن وعي أو عن غير وعي. فيُخيل للمختصين أن تعليم الإناسة حرب لا أمد لها ضدّ معتقدات مغلوطة يؤمن بها المبتدئون؛ والغرابة هنا أنها معتقدات حفّرها، أو قل جاء بها، أرباب الإناسة الأوائل.

ثم إن ثمة، في المشهد التعليمي، عنصر آخر يرخي بظلاله على علم الإناسة، ويدفعه قدماً في المسار عينه.

فبعيداً عن الانطباع العامّ الحاكم على الإناسة، أي إن صوغ النظريات العامة عادة سيئة وبالية، فإنّ تعليم الإناسة يوصل رسالة أخرى، أعلى صوتاً، وأكثر وضوحاً من الأولى. فمن الأمور السيئة التي رسّخها الإناسيون الأوائل وضع قيمهم فوق قيم الثقافات الأخرى. وبذلك، اعتبروا أن التطورية تستلزم العبور نحو أناس ومجتمعات تماهيهم. وهذا ما يترتب عليه كون من يغايروهم بدائياً صلفاً. وهذا هو التمحور الإنسي، أو التعصّب للإنثية، ويعدّ غاية في الخبث. والجدير بالذكر، أن الطلاب الذين عادةً ما يختارون فرع الإناسة، والذين ينحدرون من بلاد وصلت أحقاد العنصرية والتعصّب فيها مبلغاً، يتلقون هذه الرسالة بيسر وسهولة.

ويدخل تحت مظلة مفهوم التمحور الإنسي، كذلك، التنبيه من رؤية الأناس ذوي

الثقافات المغايرة بعيون قيمنا نحن. علينا، في هذا الصدد، أن نميز بين عنصرين؛ أما الأول فذو بعد منهجيّ، وهو إعاز للإناسين بأن مهمة الفهم والتفسير تستلزم، بقدر المستطاع، فعل تخيل. علينا أن نرى الآخرين وكأننا من منظارهم هم، لكي نفهمهم حق الفهم. من لا يوافق على صوابية هذا الموقف؟ وما يتقاطع مع هذا الموقف هو أن فكرة تلافي التمحور الإنسيّ لا تعكس مجرد تعليق لهذا الاعتقاد، بل هي مجرد إعاز؛ أي لا يجب علينا، حكمًا، أن نحكم على الآخرين أو نقيمهم بمعايير ثقافتنا نحن، أو بالطبع بأي معايير تُذكر؛ إن هذا لمّا يفضي بنا، لا محالة، إلى نسبية معرفية وقيمة.

والآن، لا بدّ لي من تسليط الضوء على الصعوبات النظرية، أو الصعوبات المرتبطة بالخطاب العام للنسبية الإدراكية. إذ غالبًا ما تُعتمد النسبية الإدراكية من دون استقراء نظريّ جزم، ذلك أنها مبنية على حدس سلبيّ إزاء كلّ محاولة تعميم. فالتعميم إن هو إلا نتاج بنى ثقافية معينة خاصة بالإثنوغرافيّ (النّياس) الذي يرتبط، حكمًا، بزمان ومكان معيّنين. ولطالما شعر الإناسي بالرضى لأنّ الإناسة عرّفته هذه الحقيقة، فهي تظهر أفضليته على سواء من العامة. «فما يعتبرونه - أي عامة الناس - أساسًا لأفكارهم، ما يعتبرونه طبيعيًا»، يظهر لنا الآن وكأنه كنان متحركة لحالات تاريخية غابرة ارتبطت بمكان بعينه.

ولا شكّ في أنّ هذا الصنف من النقد الموجه إلى الكثير من النظريات، لا سيّما نظريات علم الاجتماع، يعدّ من أهمّ الإسهامات التي قدّمها الإناسيون للبحث العلمي. بيد أنّ هذا الموقف قابل للالتزلاق إلى مدعى جذريّ مفاده أنّ أيّ تعميم هو غير مشروع حكمًا، لأنّه ليس سوى إسقاط لطريقة تفكير الإناسيين، علمًا أنّ كلّ تعميم لا يستطيع أن يتفادى تجذره في ظروف خارجيّة بطبيعة الحال. وهذا ما يترتب عليه أنّ الإناسة، بما هي علم قائم على التعميم فيما خصّ الطبيعة البشرية، هي علم مستحيل أصلًا، مجرد وهم أنتجته ثقافات معينة، أو بتعبير آخر، لقد ظهر لنا الآن أنّ النظر إلى الكائنات البشرية كموضوع دراسة هو، مجددًا «محمور حول إثنية معينة»، محمور حول الذات الأوروبية، بعبارة ثانية.

وعليه، نجد أنفسنا اليوم في خضمّ هذه المهزلة. فمن جهة، عندما يطرح سؤال من قبيل «هل من طبيعة بشرية مشتركة؟»، يجيب السواد الأعظم من الناس من دون تردّد بالإيجاب، على الرغم من أنّهم يعتبرونه سؤالًا سخيفًا. وعلى المقلب الآخر، يجنح الإناسيون نحو «النفي»، لكنهم لا يجروون على ذلك، فيتحمّلون عن الإجابة. أن تحاجج، كإناسي، لصالح هذا النفي، يعني أنك تحاجج لصالح الخروج من وظيفتك، لأنّ نفي الموضوع هو

نفي لأصل الاشتغال.

ويتحد، في جدليات تعليم الإناسة، هذا التخلي المبطن عن مفهوم الطبيعة البشرية، الذي يدخل تحت مظلة التمحور الإثني، مع الموقف السلبي الذي أفرزه تاريخ الحقل بعامة، بشكل سلس مقلق. وبالتالي، يقوّي كل من هذين العنصرين عضد الآخر، بطريقة خفية، ويؤوّلان إلى الحالة التي وصفتها في مستهلّ المحاضرة، حيث يستعيز الإناسيون عن الردّ على طلب كطلب العالمة اللغوية باستياء صامت مصحوب بهالة من الشعور بالأحقية.

بيد أنّه موقف لا يثير الانطباع الإيجابي - الذي يطمع به الإناسيون - عند أصحاب السؤال، سواء أكانوا زملاء أكاديميين لنا، أو فلاحين مدغشقيين. فيضطّرون إلى قصد أماكن أخرى بحثاً عن إجابات لأسئلتهم الإناسية. ولن يعدموا الإجابة، فهي غزيرة في أعمال الكتاب الذين ينتمون إلى طيف واسع من الانتماءات الأكاديمية، وأنا أنعتهم هنا، تبسيطاً للأمور، بالتطوّريين الجدد. وهنا نذكر أكثرهم شهرةً. فنرى ريتشارد دوكنز، وهو خبير في علم الحيوان، مفسّراً معنى القرابة^(٨)؛ ونرى رينيه جيرار، وهو باحث في حقل الأدب، منكّباً على شرح تاريخ الدين وأصله^(٩)؛ ونرى ستيفن بنكر، وهو عالم لغويّ نفسيّ، مستفيضاً في الحديث عن الطوطمية^(١٠)؛ ونرى مات ريدلي، وهو صحافيّ علميّ، محدّثاً عن سفاح القربى^(١١). ونستطيع أن نستشفّ نجاح أعمالهم إذا ما نظرنا إلى مبيعات كتبهم. إذ سجّلوا نجاحاً تجارياً يضاعف نجاح زملائهم بدرجات. فقد بيعت مئات آلاف النسخ من كتبهم. وبعبارة أخرى، حظيت هذه الكتب بالانتشار ذاته الذي حظيت به كتب إدوارد تايلور، أو جيمس فرايزر، أو لويس مورغان؛ ولعلّ كتبهم تمثل الوقع ذاته على العامة. والسبب ليس عسيراً على الإيجاد، إذ، وبكلّ بساطة، تمكّنت هذه الكتب من تقديم أجوبة عن أسئلة يكرّرها أناس متعطّشون للأنثروبولوجيا.

فإلام آلت الإناسة - إذا ما أردت الرجوع إلى السؤال الأول؟ لقد آلت إلى حقول معرفية أخرى خارج العلوم الاجتماعية، حيث تبلي هناك بلاءً حسناً. هذا في وقت خسرت أقسام الإناسة الاجتماعية الثقافية مركزاتها في الطبيعة البشرية، وبدأت تستجدي مواضيع هجينة أخرى، قد بُحثت، مسبقاً، بعناية في مواضيع أكاديمية أخرى، أملاً منها بأن تُرضي الطلاب

R. Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

R. Girard, *la Violence et le Sacré* (Paris: Grasset, 1972).

S. Pinker, *The Blank Slate* (London: Allen Lane, 2002).

M. Ridley, *Nature via Culture* (London: Fourth Estate, 2003).

(٨) انظر،

(٩) انظر،

(١٠) انظر،

(١١) انظر،

والهياات الممولة.

ولنا أن نساءل، هنا، عن ردة فعل الإناسيين المحترفين تجاه منافسيهم ممن قد استحوذوا على قلب الإناسة. سيأتيك الجواب بأنهم لم يحركوا ساكناً. فهم ينفرون من هذه النظريات التطورية الجديدة إلى الحد الذي لا يعون وجودها. وعليه، بدا أن معظم زملائي من الإناسيين، وحتى وقت قريب، لم يسمعوا قط بوجهة نظر ريتشارد دو كينز حول طبيعة الثقافات، أو بمفردة «ميم» (meme)، التي ابتكرها بغية التعبير عن الثقافة. وإن سمعوا بها، فهم لن يستطيعوا فهم معناها، وهذا في وقت إذا كتبت الكلمة على محرك البحث «غوغل» لوجدت ما يفوق المليون توييتاً.

ليست مشكلة الإناسيين في أنهم لم يصدرُوا كتباً من قبيل كتب دو كينز أو بنكر فحسب، بل في عدم قدرتهم على البوح بشيء، فيما خصّ هذه الموضوعات. لقد انسحبوا من النقاش إلى مكان أصدرُوا فيه كمّاً هائلاً من الدراسات عن هذا وذاك، بعضها جيّد وبعضها سيء، من دون سبب موجّه واضح، أو من دون إظهار أي محاولة لتأسيس بنية معرفيّة متماسكة. وكأنّهم، لاعتبراهم إسهامات الفروع المعرفيّة الأخرى أدنى منهم بمنال، يأبون الاعتراف بأصل وجودها.

ولا يرجع نفور الإناسيين من هذه الأعمال إلى عجزهم فحسب، بل إن إحساسهم بأنهم مسبوكون بما يرونه الآن أثر هام، أي هم يظنون أن التاريخ يكرّر نفسه، ووحدهم من تعلّم الدرس. وبالفعل، إذا ما تفحصنا كتابات التطوريين الجدد، سنجد المشاكل ذاتها التي وردت في أعمال المؤسسين الأوائل، والتي استغرق الإناسيون في تبينها وشجبتها طوال القرن العشرين. فنحن نطالع في أعمالهم الطرح البسيط المقدم الذي يرى إلى أي جماعة معاصرة بسيطة في التقانة التي تستعملها على أنّها نماذج أحفورية عن عصر قديم، ويرى إلى الجماعات البشريّة على أنّها كيانات تجريبية (إمبيرية) متغيرة، وأنّ ثمة تلازماً واضحاً وضرورياً بين التقانة والأشياء التي من قبيل عبادة السلف، وغير ذلك.

وثمة افتراض آخر، يسمو على هذه الافتراضات كلّها، مفاده أنّ بالإمكان التوسّل بالخصائص الداخلية للطبيعة البشريّة لتفسير ثقافات وأحداث تاريخيّة محدّدة. لتقريب الصورة، وإن بتهكم، تصوّر أحدًا ما يحاول تفسير زحمة السير في لندن من خلال تفسير طريقة عمل المحركات. لا يعدو هؤلاء الكتاب أن يكونوا تكراراً للتطوريين القدامى، على الرغم من أنّهم يعدّلون موقفهم، أحياناً، عند أخذ ثقافات أخرى أو ظروف تاريخيّة أخرى

بعين الاعتبار. ولكن، في نهاية المطاف، تُقدّم هذه الخصائص الفريدة على أنها خصائص سطحية فحسب، تخجب الأساس الكلّي الثابت. بطبيعة الحال، وعلى سبيل ردّ الفعل، يقوم الإناسيون المعاصرون بتكرار النقد الانتشاري، وهذا أمر مشروع تمامًا. يبدو أننا محكومون، بين الفينة والفينة، بتكرار المجابهة نفسها بين نظريات مبنية على وجهات نظر غير مقبولة أو سطحية عن الطبيعة البشرية، وإن كانت تلقى رواجًا، وبين لا-نظريات، هي أقرب إلى تجنّب كل قول منها لتكون قولًا محدّدًا، وبالتالي تُهمل ولا تُعار انتباهًا.

لكن هل هذا الترابط ضروريّ حقًا؟ لا أعتقد ذلك. يجب علينا، بالدرجة الأولى، أن نعتق أنفسنا من التوقع في ثنائية الانتشارية-التطورية كما يفهمها الناس، إذ تحمل في ثناياها حمولة لا لزوم لها. فالتطوريون يُنظر إليهم على أنهم يعتبرون الطبيعة البشرية بمثابة سرير بروكروستوس^(١٢)، ما يجعل كل كلام على خصوصية تاريخية أمرًا متعذرًا أو سطحيًا لا قيمة له. ويحكي الانتشاريون كما لو أنهم مجبرون على استبدال الختمية التطورية بظواهر مجردة، غير مادية، على غرار السمات الثقافية، وزيد عليها مؤخرًا الرموز، والتمثيلات، والحوارات. وبالتالي، فإن رد فعل الانتشاريين على التطورية يجمع، في ضربة واحدة، بين أمرين: (١) نظرة عميقة فيما خصّ الطبيعة البشرية، وهي ترتبط بفهم التداعيات التاريخية الهائلة لحياة «الإنسان العاقل» دماغًا يوفر القدرة على التواصل، و(٢) قفزة فلسفية، لا أساس لها، من المادية إلى المثالية الصرفة. وهي مثالية تعني أن أسئلة من قبيل «كيف هي الكائنات البشرية؟» لا يمكن مقاربتها أصلًا. إنها هذه المثالية التي أفضت، برفضها الدائم لوجود أساس لما ندرسه، إلى تهافت هذا الحقل، أولًا، وإلى فقدان القدرة على التعاون مع حقول أخرى لا تجد حرجًا في دراسة ظاهرة «الإنسان العاقل»، ثانيًا.

الفكرة، في الواقع، بسيطة للغاية. من الطبيعي أن يؤمن الانتشاريون بمحورية تداعيات التحول الدائم للبشر ضمن صيرورة تراكمية اجتماعية-تاريخية معينة، نفهمها، أفضل ما نفهمها، على أنها نحو من التواصل المعقد. وهذا ما يترتب عليه أن التاريخ البشري لا يمكن اعتباره استنجازًا، لمرة واحدة ونهائية، لقابلية معينة، الأمر الذي يستلزم ضمناً أحادية المسار، وأطراد القوانين الحاكمة له. ولكن، من الضروري كذلك، ألا يذهب بنا الاعتراف بهذه الحقيقة المركزية، عن غير وعي منا، إلى حيث تتبخّر أجساد الناس، وعقولهم، والعالم

(١٢) ترجع المفردة إلى البيولوجيا اليونانية، وتستعمل في مقام الإشارة إلى المقولات من قبيل «حجم واحد للجميع». فبروكروستوس كان يُنزل ضيوفه على سريره، ويقوم من بعدها بتقوم طولهم بما ينسجم مع حجم السرير، إما من خلال قطع أقدامهم إن كانوا أطول، أو مطعمهم إن كانوا أقصر. المترجم.

الذي يعيشون فيه.

وهنا، لعلنا نجد في مقارنة ثالثة ما يفيدنا، وإن لم تكن يوماً على قدر من الأهمية على غرار التطورية والانتشارية، إلا أنها، أحياناً، قد ادّعت لنفسها هذه الأهمية. وهي أقرب إلى كونها موقفاً يحمل بذور النظرية، من أن تكون نظرية. أسمى هذا الموقف بـ«الوظيفية»، لكن مجدداً، أنا أضع المفردة في إطار واسع كما فعلت مع مفردتي الانتشارية والتطورية. والوظيفية موقف لم يُعط حقّه بعد، ربّما لأن الطرق إليه تعددت، وكانت خرقاء أحياناً. هذا مع معرفتي واعترافي بصوابية النقد المتكرر، والشائع، الذي طاول نظريات مدّعي الوظيفة من أمثال رادكليف-براون وبرونيسلاف مالينوفسكي. غير أن هذا النقد ينطبق على الصيغ المتطرفة التي لم تكن، يوماً، ذات نفع يُرجى في الحالات الفعلية.

ما أفهمه من الوظيفة، قبل أي شيء، هو التزام برؤية للثقافة تجعلها جزءاً من صيرورات حياة الناس الفعليين، المتحيزين، ولا بدّ، في أماكن بعينها. فهي جزء من الصيرورة الطبيعية للحياة على اتساعها، وليست نظاماً مجرداً يتشكل من تمثيلات ومعتقدات وخصائص ورموز. وليس من باب الصدفة أن تتطور الوظيفة مع الترويج لمحورية العمل الميداني الطويل الأمد، وأن تراجع مع ضمور محوريته. وهذا أمر طبيعي. إذ تصعب المحافظة على التركيز على ما قد أسمى، خطأ، «تجسّد» الصيرورات الحياتية، بعيداً عن معاناة حالات محدّدة وعن قرب.

ولهذا السبب، بدأت الوظيفة، وحتى بمعناها الواسع، تخسر موقعها لصالح نظريات أخرى، من صنف الانتشارية والبنائية. وربّما يعزى سبب هذا الاهتمام الحجول بالوظيفية لصبغتها الأوروبية التي ما لبثت أن أطاحت بها المناظرات الأميركية النظرية الحادة، وما يسمّى بالحروب العلمية القابعة، إلى ما لا نهاية، في ثنائية الانتشارية-التطورية. أمّا ما أسمى أنا بالوظيفية ففضائله كثيرة.

فقوة الوظيفة تكمن، بحسب هذا الطرح، في إصرارها على تركب الحياة وتعقيدها، حتّى عندما نقيدها بأمكنة محدّدة وأوقات محدّدة. فالأوجه المختلفة لحياة الإنسان، كما نراها في ممارساته اليومية، مترابطة بما يجعل انفكاكها مستحيلاً، وإن قامت العلوم المختلفة، من قبيل السياسة، والفلسفة، والاقتصاد، والفنّ، والزراعة، والقراءة، والطب، وعلم النفس، وهكذا دواليك، بتفكيكها طلباً للبساطة والوضوح. أمّا في الوظيفة، فالنظري يوجد في التطبيقي، وكلاهما من وظائف هذا البدن في بيئته الحياتية الأوسع.

ولما كانت الوظيفة تؤكد على تحذّر كلّ شيء في أساسات «محلية»، فلن نستطيع،

والحال هذه، تفادي النظر إلى خصوصيات الأوضاع الإنسانية وجهًا لوجه. وفي هذا، فهي أقرب إلى الانتشارية منها إلى التطورية. لكن هذا لا يجعلها خاضعة للمثالية كما في الانتشارية، ذلك أنها تصرّ على رؤية الأفكار، والتصورات، والقيم، على أنها واقعة في العالم الطبيعي، عالم الفعل والتغير والإنتاج وإعادة الإنتاج. وعليه، تستوجب الوظيفة واحدةً إستمولوجيةً، توحد البشر وبيئتهم من جهة، والذهني والبيولوجي من جهة ثانية، والطبيعة والثقافة من جهة ثالثة. وهي بذلك، تقاوم ثنائيات بعض التطوريين الجدد، الذين إذ يحاولون تفسير حقيقة الثقافة، لا يجدون بداً من الإقرار بثنائية ترى الأفراد صنائع أساس ماديّ ثابت من جهة، وبنية فوقية تاريخية-ثقافية مغايرة وسطحية من جهة أخرى.

تمكّنا الوظيفية من إدراك الكليّة المترابطة التي ولدتها جزئيات الخصوصيات المتجذرة في التاريخ البشري، وخصائص الكائنات الطبيعية في العالم الطبيعي. وبالتالي، فهي تكمل المشروع الإنساني الصعب، وتستعيد، من جديد، الوظائف النظرية والتجريبية التي تمكّنا من فهم الإنسان بما هو حيوان تاريخي، إذا جاز القول. وعوداً على بدء، من السهل التنبؤ بالمشاكل التي قد تواجهه موقفاً مماثلاً.

فبساطة شديدة، إذا وضعنا نصب أعيننا أموراً كثيرة عدّة، ورفضنا فصلها عن بعضها، لأنها غير منفصلة في الأصل، فسنجد أنفسنا غير قادرين على الإدلاء بالكثير، سوى ملاحظة مدى تعقيد هذه الأمور كلّها وتشابكها وترابطها.

وهنا تكمن حسنة الوظيفية: في أنها تجبرنا على رؤية العالم الإنساني كما هو فعلاً، في الوقت الذي نرغمنا فيه على عدم إغفال تعقيد العالم وتركبه. بيد أن الوظيفية قد تنوء تحت ثقل تعقيد المهمة التي حدّدتها لنفسها وهذا لأنها موقف، أكثر منها نظرية، رغم أنها، أحياناً، قد ترغب في رؤية نفسها كنظرية. فغالباً ما يجنح الوظيفي نحو إعطاء أجوبة سطحية محدّدة - كما فعل برونيسلاف مالبينوفسكي، في نهاية حياته، بنظريته حول الحاجات - أو يلوذ بتأمّلات إثنوغرافية فارغة. وبالطبع، الإثنوغرافيا هي من أطاح بالوظيفية، لا التحديات النظرية.

ويبدو، بكلّ بساطة، أننا إذا عرفنا موضوع دراستنا على أنه تركيب إنساني فريد للعوامل البيولوجية والتاريخية، ستصبح مهمة التنظير عبئاً ثقيلاً على حقولنا المعرفي. والواقع هو كذلك طبعاً. فلا يمكن تأطير النظرية في حدود حقول معرفية بعينها، فهذه الحدود نتجت عن حوادث تاريخية اعتباطية، مع أنها مفيدة أحياناً، بل تُعرّف النظرية بموضوعها.

دعوني أعود إلى القصة التي استهلّيت بها كلامي، عن التخصص في علم النفس اللغوي

التي رغبت في التعاون مع الإناسيين، ذلك أنها اعتقدت أن مخزونها المعرفي عن تطوّر اللغة والمفهمة [أي اشتقاق المفاهيم] عند الأطفال، سيساهم في البحث الإناسي، في حين تستفيد، هي، مما نعرفه نحن كإناسيين. وقد عمدت، في هذا المقال، إلى إظهار أن سبب استحالة هذا التعاون يكمن في رفض الإناسيين، القاطع والدغمائي، الاعتراف بأن هدفهم هو دراسة الطبيعة البشرية. فهي اللب الذي يجمع حوله حقلهم المعرفي، ونقطة التواصل مع الحقول المعرفية الأخرى، من قبيل علم النفس والإناسة وغير ذلك، التي تُعنى بالبشر، والعقول، والأجساد المتحيّزة في البيئة الطبيعية.

أما إذا اعترفنا بما يتوجب على حقلنا المعرفي دراسته، فإن التواصل مع الحقول العلمية العديدة الأخرى، المضطلة في الشغل إياه، يصير وارداً ومقدوراً عليه. إنها مؤسسة علمية واحدة، في نهاية المطاف، وغايتها التنظير فيما خصّ «الإنسان العاقل». ولا غرو أن التواصل بين الحقول المعرفية سيبقى عسيراً، لكن ليس ثمّ من حواجز نظرية يتعذر اجتيازها.

وبالطبع، فإن مهمة الوظيفية، كجزء من التحالف الكبير، وفي إصرارها الدؤوب على إبقاء العناية الحياة الفعلية لأناس محددين في أمكنة محدّدة، أقول إن مهمتها هي ربط العلوم الإنسانية المختلفة. ويمكن لهذه العلوم أن تنفصل لأسباب منهجية وجيهة، بيد أن الانقسام على أسس تعليمية ينذر بجني الحقيقة المغلوطة.

ومن هذا المنظور، يتضح لنا أن الإناسة، على عكس ما يعتقد التطوريون، لا تدعي بأنها تعطي، بنفسها، إجابات عن الأسئلة التي يطرحها كثير من الناس، وعن حق، على اختصاصنا، ومن ضمن هؤلاء السائلين جماعات زافيمانيري الجالسين حول النار الخامدة في أعماق غابات مدغشقر. بيد أن هذا ليس سبباً لتلافي هذه المطالب، أو للاستخفاف بها كما فعل الانتشاريون والبيانيون.

حرّي بنا أن نعترف بضرورة دراسة هذه الأسئلة بدقّة، لكن مع الفروع المعرفية الأخرى المهتمة بالظاهرة نفسها.

مراجع إضافية

E. Gellner, "Relativism and Universals," in M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1982).

E. De Martino, *La Fin del Mondo* (Torino: Einaudi, 1977).

N. Shepper-Hughes, *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 1992).

D. Sperber, "Apparently Irrational Beliefs," in M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1982).

G. Stocking, *Victorian Anthropology* (London: Collier Macmillan, 1987).

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة^(١)

ISSUE	ISSUE'S SPECIAL	ملف العدد	العدد
0	The Philosophy of Mullā Ṣadrā	فلسفة الملا صدرا	صفر
1	Mysticism and Gnosticism	التصوف والعرفان	١
2	Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective	الدين والثقافة من منظور فلسفي معرفي	٢
3	Religious Pluralism: Epistemological Points of View, Islamic and Christian	التعددية الدينية - وجهات معرفية إسلامية ومسيحية	٣
4	Contemporary Islamic Philosophical Trends	اتجاهات الفلسفة الإسلامية المعاصرة	٤
5	Faith and the Will to Belief	الإيمان وإرادة الاعتقاد	٥
6	Hermeneutics	الهرمنوطيقا	٦
7	Ethics and Religion	الأخلاق والدين	٧
8	Philosophy of Religion	فلسفة الدين	٨
9	The Language of Religion I	لغة الدين ١	٩
10	The Language of Religion II	لغة الدين ٢	١٠
11	Religion and Secularism	الدين والعلمنة	١١
12	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود	١٢
13	Religion, Art and Mysticism	الدين، الفن والتصوف	١٣
14	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	إشكالية الشر بين الفلسفة والدين والاجتماع	١٤
15	Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends	اليهودية: مدارسها الدينية، وتياراتها الفكرية	١٥
16	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Shari'a	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها	١٦
17	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	تأملات دينية وفلسفية في الموت وما بعده	١٧
18	Man in the Islamic Theistic System	الإنسان في نظام التوحيد الإسلامي	١٨

(١) تجد فهرسًا موضوعيًا شاملاً لكل المقالات التي نُشرت في مجلة المحجة في العدد ٢١.

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة

ISSUE	ISSUE'S SPECIAL	ملف العدد	العدد
19	Religious Dialogue	الحوار الديني	١٩
20	Time	الزمن	٢٠
21	The Return of Metaphysics	عودة الميتافيزيقا	٢١
22	Eschatology	المعاد بين رمزية الدلالة والدين	٢٢
23	The Body, Sacred & Profane	الجسد (المقدس والمقدس)	٢٣
24	Faith	الإيمان	٢٤
25	Revelation	الوحي	٢٥

List of Transliterations

	al-	الـ
ā	Ā	اِ / ي
ī	Ī	ي
ū	Ū	و
i	i	ي
u	u	و
a	a	ا

ʾ	ʾ	ء
b	B	ب
t	T	ت
th	Th	ث
j	J	ج
h	H	ح
kh	Kh	خ
d	D	د
dh	Dh	ذ
r	R	ر
z	Z	ز
s	S	س
sh	Sh	ش
ṣ	Ṣ	ص
ḍ	Ḍ	ض
ṭ	Ṭ	ط
ẓ	Ẓ	ظ
ʿ	ʿ	ع
gh	Gh	غ
f	F	ف
q	Q	ق
k	K	ك
l	L	ل
m	M	م
n	N	ن
h	H	ه
w	W	و
y	Y	ي
at	ah	ة

I. Hacking, *The Social Construction of What?* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

M. Ridley, *Nature via Culture* (London: Fourth Estate, 2003).

N. Shepper-Hughes, *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 1992).

R. Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

R. Girard, *la Violence et le Sacré* (Paris: Grasset, 1972).

S. Pinker, *The Blank Slate* (London: Allen Lane, 2002).

Muhammad Rezā Ḥakīmī, *Ma'ād-e Jismānī dar Hikmat-e Muta'āliyah* ('Intishārāt-e Dalil-hā, 1381H.S.).

Muhammad Rezā Ḥakīmī, *Maktab-e Tafkik* (Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e 'Islāmī, 1377H.S.).

Mujtabā al-Qazwīnī, *Bayān al-Furqān fī Tawḥīd al-Qūr'ān* (Mashhad, Chāpkhāne-ye Khurāsān, 1370H.S.).

Where did Anthropology Go? Or the Need for 'Human Nature'

Maurice Bloch – trans. Fatima Zaraket ————— (215-234)

SOAS, University of London

Having started from evolutionary grounds with only a naïve understanding of human nature, and a deterministic, linear rendering of history, anthropology couldn't face up to the diffusionist attack which actually proscribed any allusion to a fixed human nature as an explanatory device. The sharp polarization between the notions of culture and nature, in terms of what shapes man, could only allow for a single victor, and with nature out of the race, anthropology lost its subject matter, and as a result, its consistency as a field of inquiry, and its capacity to communicate with other such fields. Functionalism is one way out of this impasse conditioned that it is taken as an *attitude* admitting of the peculiarities of human conditions without being absorbed in epistemic or idealistic relativism.

Key terms: Anthropology; human nature; evolutionism; constructivism; diffusionism; functionalism.

References

C. Geertz, "Anti-Anti Relativism," *American Anthropologist* 86.

D. Sperber, "Apparently Irrational Beliefs," in M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1982).

E. De Martino, *La Fin del Mondo* (Torino: Einaudi, 1977).

E. Gellner, "Relativism and Universals," in M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1982).

G. Stocking, *Victorian Anthropology* (London: Collier Macmillan, 1987).

Human Identity According to *Maktab Tafkik*

Musa Malayari – trans. Ali Al-Hajj Hasan _____ (197-214)

Azad University, Tehran

Maktab Tafkik is, in general terms, a skeptic school of thought whose attitude towards philosophy, even all human-based knowledge, is a negative one. It labors towards purifying scriptural knowledge from human interference. *Tafkik* (lit. deconstruction) between human and scriptural knowledge, as per the said school, is based on a definition of man which denies the abstraction of the soul, and renders each act of will and feeling a product of the intellect, which it, in a separate move, severs from the human reality.

Key terms: *Maktab Tafkik*; human identity; reason; the corporeality of the soul.

References

Fakhr-ud-Dīn aṭ-Ṭurayhī, *Majma' al-Bahrayn* (Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e 'Islāmī).

Ḥasan-'Alī Merwarid, *Tanbihāt Hawla al-Mabda' wal Ma'ād* (Mashhad: 'Āstān-e Quds-e Razavī, 1418H.).

Mahdī al-'Aṣfahānī, *'Abwāb al-Hudā* (Mashhad: Chāpkhāne-ye Sa'id, 1363H. S.).

Muḥammad ar-Rīshahrī, *Mizān al-Ḥikmah* (Beirut: Mu'assasat Dār al-Ḥadīth ath-Thaqāfiyyah, 1419H.).

Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, *al-Kāfi* (Tehran: 'Intishārāt-e 'Ilmiyyeh 'Islāmī).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār* (Beirut: Mu'assasat al-Wafā', 1403H.).

_____, *Mir'āt al-'Uqūl fī Sharḥ 'Akhbār 'Āl ar-Rasūl*, ed. Hāshim ar-Rasūlī al-Maḥallātī, Ja'far al-Husaynī, Muḥsin al-'Aminī, and 'Alī al-'Ākhūndī (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah).

Muḥammad Bāqir al-Miṣbāḥī, *Minhāj al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Tehran: Mu'assase-ye Chāp va Nashr-e Vezārat-e Farhang va 'Ershād-e 'Islāmī, 1417H.).

Muḥammad Bāqir al-Miṣbāḥī, *Tawḥīd al-'Imāmiyyah* (Tehran: Mu'assase-ye Chāp va Nashr-e Vezārat-e Farhang va 'Irshād-e 'Islāmī, 1415H.).

References

- A. E. Housman, *Last Poems*.
- A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Gollancz, 1936).
- A. Pope, *Essay on Man*.
- C. L. Stevenson, *Facts and Values* (Yale, 1963).
- D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed., with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1978).
- _____, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Section I.
- G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy* (Macmillan, 1967).
- G. Ryle, *The Concept of Mind* (Hutchinson, 1949);
- _____, *Dilemmas* (C.U.P., 1964).
- J. Kovesi, *Moral Notions* (Routledge & Kegan Paul, 1967).
- J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (Clarendon Press, 1962).
- L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Basil Blackwell, 1953).
- M. Midgley, *Beast and Man* (Harvester Press, 1979).
- _____, *Heart and Mind: The Varieties of Moral experience*, revised edn. with a new introduction by the author (London and New York: Routledge, 2003).
- _____, "The Neutrality of the Moral Philosopher," *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary* 48 (1974).
- _____, "Philosophical Plumbing," in *Utopias, Dolphins and Computers* (London: Routledge, 1996).
- P. Nowell-Smith, *Ethics* (Pelican, 1954).
- R. Harré and E. H. Madden, *Causal Powers* (Basil Blackwell, 1975).
- R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford, 1952).
- _____, *Freedom and Reason* (Oxford, 1963).
- T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1970).
- K. Lorenz, *Behind the Mirror* (Methuen, 1977).
- W. Shakespeare, *Macbeth*, trans. [into Arabic] Khalil Muṭrān.

Muhammad Husayn Faḍlullāh, *Min Wahī al-Qur'ān* (Beirut: Dār az-Zahrā', 1985).

Muhammad Husayn Tehrānī, *Nūr-e Malakūt-e Qur'ān* (Mashhad: Manshūrāt-e 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, 1413H.).

Muhammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Beirut, Dār al-Fikr).

Muhammad Shdīd, *Manhaj al-Qiṣṣah fī-l-Qur'ān* (Saudi Arabia: Sharikat Maktabāt 'Ukāz, 1984).

Murtaḍā Muṭahharī, *'Ilal-e Gerāyesh be Maddigerī* (Tehran: Manshūrāt Ṣadrā, 1978).

Muṣṭafā al-Khumaynī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Tehran: Wizārat al-'Irshād al-'Islāmī, 1983).

Nāṣir Makārim ash-Shīrāzī, *al-'Anīthal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*.

Wihbah b. Muṣṭafā az-Zuhaylī, *at-Tafsīr al-Munīr* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1991).

The Human Heart and Other Organs

Mary Midgley – trans. Muhammad Ali Jaradi ————— (177-196)

The moral dimension in humans, like all their other dimensions, is complex and rich. Such complexity does not damage their unity – or the unity of the human life, for that matter; it rather makes it stronger. Yet, the separation, from the intellectual realm, of moral judgments has led to the total severing of ethics from life's affairs. The concern was to preserve the sovereignty of ethics, and to avoid any accusation of committing the naturalistic fallacy when deducing the values from the facts. Being consumed – by the philosophical fashions of the day – with arriving at the only possible foundation, moral judgment lost all possible foundations. What is herein suggested is that the situation can be fixed through rethinking the human nature, and respecting the unity of the human being in moral theorizing.

Key terms: Human nature; the heart and the mind; the will; intuitionism; emotivism; prescriptivism; the naturalistic fallacy; George Moore; academic specialization.

of 'Ādam, with all its corollaries and implications, requires a comprehension of the fact that the Qur'ān, throughout, resorts to allegory in order to convey its aims. This is in full compliance with the human need to be addressed in such a manner, and the Divine will's intention that meanings be shown in sensory (tangible) terms, and spiritual issues be communicated through words. While the material of such narratives is real, the way they are framed alludes to the fact that some of them are allegoric. To be proven as such requires extra evidence. Otherwise, we stick to the apparent narrative.

Key terms: the Creation of 'Ādam; aṭ-Ṭabāṭabā'i; Symbolic exegesis; allegory.

References

'Abd al-Hāfiẓ 'Abd Rabbuh, *Buḥūth fī Qaṣaṣ al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1972).

'Abd al-Ḥusayn Sharafeddīn, *Falsafat al-Mithāq wal-Wilāyah* (Qum: Dār al-Kitāb).

Al-'Allāmah al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār*.

Al-Faḍīl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabrasī, *Majma' al-Bayān* (Tehran: Maktabat al-'Aliyyah al-'Islāmiyyah).

Al-Fakhr ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī).

Al-'Imām 'Alī b. 'Abī Ṭālib, *Nahj al-Balāghah*.

Ibn Kathīr, *Tafsīr 'Ibn Kathīr*, 2nd edn. (Beirut: Dār al-Fikr, 1982).

'Ibrāhīm b. Ḥasan b. Sālim, *Qaḍiyyat at-Ta'wil fī-l-Qur'ān al-Karīm Bayn-al-Ghulāt w-al Mu'tadilīn* (Beirut: Dār Qutaybah, 1993).

Jārullāh az-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf* (Qum: Manshūrāt 'Adab al-Hawzah).

Maḥmūd aṭ-Ṭāḡānī, *Partūye 'az Qur'ān* (Mu'assaseh-ye Taḥqīqāt wa Nashr-e Ma'āref-e 'Ahl-ul-Bayt).

Muḥammad 'Aḥmad Khalaf-Allāh, *al-Fann al-Qaṣaṣī fī-l-Qur'ān al-Karīm*, 2nd edn. (Cairo: Maktabat al-'Anglū al-Maṣriyyah, 1972).

Muḥammad b. Jarīr aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1986).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Ḥusayn al-'A'lamī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī li-al-Maṭbū'āt, 1997).

_____, *ar-Rasā'il at-Tawḥīdiyyah* (Qum: Mu'assasat al-'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'i al-'Ilmiyyah ath-Thaqāfiyyah, 1990).

Human Nature: A Direct, Personal Apprehension

Ali Youssef

Sapiential Knowledge Institute – Beirut (141-158)

An attempt is made, herein, to arrive at an understanding of human nature, as precise and lucid as possible, through analyzing nature – as it is present to, and within, individuals – to its various constituents: the bodily, the emotional, the apprehensive, the social and the spiritual. These are then taken insofar as they constitute, in their complementarity and harmonization, a single, dynamic whole. This dynamic whole is, consequently, ready to take action within the limits of a relative freedom which renders it (the dynamic whole), to a large extent, responsible as to its destiny.

Key terms: Human nature; the body; cognition; emotion; the social dimension; the spiritual dimension; freedom.

References

A. Lalande, *al-Mu'jam al-Falsafi*, trans. Khalil 'Aḥmad Khalil, 1st edn. (Beirut-Paris: Manshūrāt 'Uwaydāt, 1996).

D. Julia, *Qāmūs al-Falsafah*, trans. François 'Ayyūb et al, 1st edn. (Beirut: Maktabat, Antoine, 1992).

Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 1st edn. (Beirut: Dār Ṣādir).

Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *'Ishkāliyyāt al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir*, 2nd edn. (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Weḥda al-'Arabiyyah, 1990).

Muḥammad Jawād Mughniyyah, *at-Tafsīr al-Mubīn*, 4th edn. (Beirut: Dār al-Jawād, 2007).

O. Reboul, *Falsafat at-Tarbiyah*, trans. Jihād Nu'mān, 1st edn. (Beirut: Dār 'Uwaydāt).

Allegories in at-Ṭabāṭabā'i's *Al-Mizān*: Towards Understanding the Creation of 'Ādam.

Mehdi Mehrizi (159-176)

Qum, Iran

According to Al-'Allāmah at-Ṭabāṭabā'i, the arrival at a proper understanding of the significance of the Qur'ānic narratives, especially what relates to the creation

17 (1911; Reprint. London, 1959).

Armaghān-i Pāk, ed. Sheikh Muḥammad Ikrām (Karachi, 1953).

Enamul Haqq, *Muslim Bengali Literature* (Karachi, 1957).

Farīduddīn 'Aṭṭār, *Manṭiq at-ṭayr*, ed. M. Jawād Shakūr (Tehran, 1962).

_____, *Muṣibatnāmeḥ*, ed. N. Fiṣāl (Tehran, 1959).

_____, *Ushturnāmeḥ*, ed. Mahdi Muḥaqqiq (Tehran, 1960).

H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le Soufisme Iranien* (Paris, 1965).

H. Ritter, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Farīduddīn 'Aṭṭār's* (Leiden, 1955).

J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (1937; reprint ed., London, 1965).

J. M. S. Baljon, "Psychology as Apprehended and Applied by Shāh Walī Allāh Dihlawī," *Acta Orientalia Neerlandica*, 1971.

Jalāluddīn Rūmī, *Kulliyāt-i Shams Yā Divān-i Kabīr*, ed. Badī'uz-Zamān Furūzānfar (Tehran, 1957).

_____, *Mathnawī-i Ma'nawī*, ed. and trans. R. A. Nicholson (London, 1925-40).

Khawāja Mīr Dard, *'Ilm ul-kitāb* (Bhopal, 1891-92).

L. Massignon, "le 'cœur' (al-qalb) dans la prière et la méditation Musulmane," *Études Carmélitaines* (1950).

L. Massignon, *La Passion d'al-Ḥusayn 'Ibn Mansour al-Ḥallāj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad* (Paris, 1922).

M. S. Swartz, *Ibn al-Jawzī's "Kitāb al-quṣṣās wal-mudhakkirīn"* (Beirut, 1971).

M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (London, 1950).

N. Heer, "A Sufi Psychology Treatise," *Moslem World*, 51 (1961), a translation of a text by al-Ḥakīm at-Tirmidhī that was edited in Cairo in 1958.

P. Nwyia S.J., *Exégèse Coranique et Langage Mystique* (Beyrouth, 1970).

Rūzbehān Baqlī, "Sharḥ-i Shaṭḥiyāt," *Les paradoxes des Soufis*, ed. H. Corbin (Tehran and Paris, 1958).

Yūnus Emre, *Divān* (Istanbul, 1943).

Man and His Perfection*Annemarie Schimmel –*

trans. Muhammad Ali Jaradi & Fatima Zaraket ————— (127-140)

The general remarks made, in the Qur'ān, about the status of man in the world(s) were, at a later stage, expounded by the Muslim mystics. Their view of man's powers is in consistence with the hierarchy they believed existed in the cosmic order. In such a hierarchy, man acts with a special will which is preserved within God's Will through love. Having a special will does not make human nature an exception to the world of creation. Yet it makes man's situation special in the sense that he entertains the above mentioned maneuverability within the cosmic hierarchy. The Sufi psychology, moreover, paid close attention to the position of the devil as to the human being, for he (the devil) "sits in the blood of human beings." The points of view range over the whole spectrum, where some (al-Ḥallāj, as-Sanā'ī, al-'Aṭṭār) view the devil as the ultimate believer, refusing to bow but before Allah, others (ar-Rūmī) who accuse him of false love, and still others ('Iqbāl) who detect different dimensions in his nature – which explains the multiplicity of opinions towards him – and see him driven, through these dimensions, by a desire to submit (to become a Muslim; a submitter) to the human being he sees fit.

Key terms: Sufism; the devil (*ash-Shayṭān*); the heart; determinism; "agreeable constraint (*al-jabr al-mahmūd*)"; love.

References

A. Buasani, "Satan nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal," *Rivista degli Studi Orientali* 30 (1957).

A. M. Schimmel, "Die Gestalt des Satan in Muhammad Iqbal's Work," *Kairos*, 1963.

_____, "Schah 'Abdul Laṭīf's Beschreibung des wahren Sufi," in *Festschrift für Fritz Meier*, compiled by R. Gramlich (Wiesbaden, 1974).

_____, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975).

Abūl-Majd Majdūd Sanā'ī, *ad-Dīwān*, ed. Mudarris Razawī (Tehran, 1962).

_____, *Ḥadiqat al-ḥaqīqat wa shari'at al-ṭariqat*, ed. Mudarris Razawī (Tehran, 1962).

'Alī b. 'Uthmān al-Hujwiri, *The "Kashf al-Mahjūb," the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri*, trans. by R. A. Nicholson, Gibb Memorial Series, no.

- Ḥāfiẓ Shīrāzī, *The Divan*, trans. H. Wilberforce Clarke (Calcutta, 1891).
- J. F. Maillard, "Science sacrée et science profane dans la tradition ésotérique de la renaissance," *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* (Paris, 1974).
- J. C. Coyajee, *Cults and Legends of Ancient Iran and China* (Bombay, 1963).
- L. Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, trans. N. Pearson (London, 1971).
- J. Servier, *L'Homme et l'invisible*.
- M. Molé, *Le Problème Zoroastrien et la Tradition Mazdéenne* (Paris, 1963).
- R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi* (London, 1956).
- R. Guénon, *La Grande triade* (Paris, 1980).
- _____, *Man and His Becoming According to the Vedanta*, trans. R. Nicholson (London, 1945).
- _____, *Symbolism of the Cross*, trans. A. Macnab (London, 1958).
- R. L. Hart, *Unfinished Man and the Imagination* (New York, 1969).
- R. Lipsey, *Coomaraswamy 2, Selected Papers—Metaphysics* (Princeton, 1977).
- S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: SUNY Press, 1989).
- _____, "Who is Man? The Perennial Answer of Islam," in Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis* (Baltimore 1974).
- _____, *Islamic Science – An Illustrated Study* (London, 1976).
- _____, *Man and Nature* (London, 1976).
- T. Burckhardt, "De l'homme universel," in M. Molé (ed.), 'Azizoddin Nasafi, *Le livre de l'homme parfait* (Tehran-Paris, 1962).
- _____, *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*, trans. W. Stoddart (Baltimore, 1971).
- V. Danner, "The Inner and Outer Man," in Y. Ibish and P. Wilson (eds.), *Traditional Modes of Contemplation and Action* (Tehran, 1977).

Soul as Sphere and Androgyne (Ipswich, U.K., 1980).

F. Schuon, *Du Divin à l'humain; Christianisme/Islam—Visions d'écuménisme ésotérique; and Sur les traces de la Religion pérenne; Leitgedanken zur Urbesinnung* (Zurich and Leipzig, 1935).

_____, "Principle of Distinction in the Social Order," in his *Language of the Self*, trans. M. Pallis and D. M. Matheson (Madras, 1959),

_____, *Understanding Islam*, trans. M. Pallis (London, 1968).

F. Warrain, *La Théodicée de la Kabbale* (Paris, 1949).

F. Yates, *The Art of Memory* (Chicago, 1966).

G. Durand, "Man as Microcosm," in T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism – Ibn 'Arabî and Lao-Tzû, Chuang-Tzû* (Tokyo, 1966).

_____, *On the Disfiguration of the Image of Man in the West* (U.K.: Ipswich, 1976).

_____, *Science de l'homme et tradition* (Paris, 1979).

G. Eaton, *King of the Castle* (London 1977)

G. R. S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition* (London, 1919).

G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem, 1941).

H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. N. Pearson (Princeton, 1977).

_____, *The Man of Light in Iranian Sufism*, trans. N. Pearson (Boulder, Colo., and London, 1978).

_____, *En Islam iranien* (Paris, 1971–2).

_____, *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire* (Paris, 1979).

_____, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*, trans. R. Manheim (Princeton, 1969).

_____, "Face de Dieu et face de l'homme," *Eranos-Jahrbuch* 36 (1968).

_____, "Le Thème de résurrection chez Mollâ Sadrâ Shirâzi (1050/1640) commentateur de Sohrawardî (587/1191)," in *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem, 1968).

Munā 'Aḥmad 'Abū Zayd, *al-'Insān fī al-Falsafah al-'Islāmiyyah*, 1st edn. (Beirut: al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah li-ad-Dirāsāt, 1994).

Nietzsche, *Secondes considérations intempestives* (Paris: Flammarion).

Man, Pontifical and Promethean

S. H. Nasr – trans. Mahmoud R. Youness ————— (99-126)

George Washington University, USA

The Promethean rebellion against the Divine had a detrimental effect on this earthly life. Man, in his theomorphic capacities, is central to this world, and very crucial to its harmony. The role he plays, according to sapiential literature, is that of a *pontiff*, a bridge between the earth and the heavens. It is this literature, the tradition, that paves the way towards understanding man in the multiplicity of his dimensions, inasmuch as it sees in him (1) a primordial truth upon whose image the universe was created, (2) a means for the *relaying* of revelation, and (3) the most perfect archetype of spiritual life. Accordingly, man cannot be tackled while the Divine mark impregnated in him is ignored. Man cannot find his way without the guidance of a Divine law, whose cosmic function it is to spread the light of the Divine throne, and preserve the harmony of the universe.

Key terms: Pontifical role of man; Promethean man; tradition; the sacred; *imago Dei*; the Scientific Revolution; modernity; hermaphroditism.

References

A. C. Crombie, "Science and Renaissance: The Search for Truth and Certainty, Old and New," *History of Science*, 18/42 (Dec. 1980).

A. K. Coomaraswamy, *The Vedas, Essays in Translation and Exegesis* (London, 1976).

_____, "On the One and Only Transmigrant," *Journal of the American Oriental Society* 44, supplement no. 3.

B. T. Anklesaria, *Zand-Ākāsih, Iranian of Greater Bundišn* (Bombay, 1956).

C. W. Leadbeater, *Man Visible and Invisible* (Wheaton, Ill., 1969).

D. Tansey, *Subtle Body, Essence and Shadow* (London, 1977).

E. Zolla, *The Antrogyne, Fusion of the Sexes* (London, 1981); K. Critchlow, *The*

'Iblis), and by its virtue, man becomes the addressee of all Divine warning and encouragement. If revelation, in its very essence, takes note of the animal aspect of man, an aspect which accompanies his existence inasmuch as he lives by thought and feeling together, then we are entitled to ask: is man an animal, characterized at some stage by being rational? Or is he a rational being, characterized at some stage by being an animal? The intention here is to pressure towards discovering the weight of the animal life within human nature, and to contemplate the essence, the functions and the constituting elements upon which this nature stands.

Key terms: Human nature; questioning; the soul; death; reason; abstraction; universals, logical and essential; Divine nature.

References

'Abd ar-Razzāq al-Kāshānī, *Mu'jam 'Iṣṭilāḥāt aṣ-Ṣūfiyyah*, ed. 'Abd al-'Āl Shāhīn, 1st edn. (Cairo: Dār al-Manār, 1992).

'Abū Naṣr al-Fārābī, *at-Ta'liqāt*, ed. Ja'far 'Āl Yāsīn, 1st edn. (Beirut: Dār al-Manāhil, 1988).

Al-Fayḍ al-Kāshānī, *'Ayn al-Yaqīn*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ḥawrā', 2007).

Al-Mullā Hādī as-Sabzawārī, *Sharḥ al-'Asmā'*, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'Urwat-ul-Wuthqā, 2008).

Bahmanyār b. al-Marzubān, *at-Taḥṣīl*, ed. Shahīd Muṭahharī (Tehran: 'Intishārāt-e Jāmi'at-e Tehran, 1375H.S.).

Ḥasan Ḥasan Zādeh al-'Āmulī, *Sarḥ al-'Uyūn fī Sharḥ al-'Uyūn*, 2nd edn. (Qum: Markaz-e 'Intishārāt-e Daftar-e Tablighāt-e 'Islāmī).

Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Qum: Nashr 'Adab al-Ḥawzah, 1405H.).

Ibn Sīnā, al-'*Ishārāt w-at-Tanbihāt*, 1st edn. (Qum: Nashr al-Balāghah, 1375H. S.).

_____, "Risālat al-Ḥudūd," in *al-Muṣṭalah al-Falsafī*, ed. 'Abd al-'Amīr al-'A'sam, 2nd edn. (Cairo: al-Hay'ah al-Maṣriyyah al-'Āmmah li-al-Kitāb, 1989).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Tabāṭabā'ī, *Nihāyat al-Hikmah*, comm. by Shaykh Miṣbāḥ al-Yazdī (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī).

_____, *Kitāb al-'Arshiyyah*, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat at-Tārikh al-'Arabī, 2000).

_____, *Majmū'at Rasā'il Falsafīyyah* (Beirut: Dār 'Ihyā' at-Turāth, 1422 H.).

Mirzā Ḥusayn an-Nūrī at-Ṭabrasī, *Mustadrak al-Wasā'il*, 2nd edn. (Beirut: Mu'assasat 'Āl al-Bayt li-'Ihyā' at-Turāth, 1988).

Muḥammad b. Muḥammad an-Nu'mān (ash-Shaykh al-Mufīd), *al-'Irshād fi Ma'rifat Ḥujaj-Allāh 'Alā al-'Ibād*, 2nd edn. (Beirut: Dār al-Mufīd li-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr, 1993).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār*, ed. 'Alī Akbar al-Ghafārī, 2nd edn. (Beirut: Mu'assasat al-Wafā', 1403 H.).

Muḥammad Ḥusayn at-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, comm. by Ḥusayn al-'A'lamī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī li-al-Maṭbū'āt, 1997).

Muḥammad Mahdī an-Narāqī, *Jāmi' as-Sa'ādāt*, ed. Muḥammad Kalāntar (Najaf: Maṭba'at an-Nu'mān).

Muḥammad Taqī an-Naqawī al-Khurāsānī, *Muftāḥ as-Sa'adah fi Sharḥ Nahj al-Balāghah*.

Ṣadr ad-Dīn Muḥammad ash-Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fi al-'Asfār al-'Aqliyyah al-'Arba'ah* (Beirut: Dār 'Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, 1981).

Sulṭān Muḥaysin, *'Uṣūr Mā Qabl at-Tārīkh*.

Zaynuddīn b. 'Alī al-Jubā'ī al-'Āmilī (ash-Shahīd ath-Thānī), *Rasā'il ash-Shahīd ath-Thānī* (Qum: Manshūrāt Maktabat Baṣīratī).

_____, *Rawḍ al-Jinān fi Sharḥ 'Irshād al-'Adhhān*, 1st edn. (1422 H.).

The General Trajectories of Plotting Human Nature

Hasan Badran _____ (71-98)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

In the humanities, as well as in modern biology, man was reduced to a biological being, whereby the internal, invisible, element is minimalized. Philosophical and religious approaches, on the other hand, were confined to the rational aspect of human beings, taking those material aspects, of human beings, to be merely preparative conditions for the spiritual life. In scripture, however, the basic starting point for any understanding of human nature remains that man emerged from clay and it is to clay that he returns. Such a scriptural truth instigated a surge of questioning and protest among the dwellers of the upper realm (the angels and

Al-'Allāmah al-Hillī, *Kashf al-Murād fi Sharḥ Tajrīd al-Itiqād*, comm. by Ḥasan Zādech 'Āmulī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat at-Tārikh al-'Arabī, 2012).

Al-Barqī, *al-Maḥāsīn*, comm. by Jalāluddīn al-Ḥusaynī (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah).

'Alī b. Muḥammad al-Laythī al-Wāṣiṭī, *'Uyūn al-Hikam w-al-Mawā'iz*, ed. Ḥusayn al-Ḥusaynī al-Birjandī (Qum: Dār al-Ḥadīth, 1376 H.S.).

Al-Imām 'Alī b. 'Abī Ṭālib, *Nahj al-Balāghah*, comm. by Muḥammad 'Abduh, 1st edn. (Qum: Dār adh-Dhakhā'ir, 1412 H.).

Al-Mawlā Muḥammad al-Māzindarānī, *Sharḥ 'Uṣūl al-Kāfī*, ed. Mīrzā Abū al-Ḥasan ash-Sha'rānī, 1st edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī li-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr w-at-Tawzī', 2000).

Al-Miqdād as-Siyūrī, *an-Nāfi' fi Yawm al-Ḥaṣhr fi Sharḥ al-Bāb al-Ḥadī 'Ashar*, 2nd edn. (Beirut: Dār al-'Aḍwā', 1417 H.).

Al-Mullā Ḥadī as-Sabzawārī, *Sharḥ al-'Asmā' al-Ḥusnā* (Qum: Manshūrāt Maktabat Baṣīratī).

Ar-Rāghīb al-'Aṣfahānī, *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān* (Saudi Arabia: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz).

_____, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, ed. Ṣafwān 'Adnān ad-Dāwūdī, 1st edn. (Damascus: Dār al-Qalam, 1996; Beirut: ad-Dār ash-Shāmiyyah, 1996).

Ash-Shaykh al-Kulaynī, *al-Kāfī*, ed. 'Alī 'Akbar al-Ghaṣārī, 3rd edn. (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah, 1388H.S.).

Ash-Shaykh aṣ-Ṣadūq, *'Ilal ash-Sharā'i'* (Najaf: Manshūrāt al-Maktabah al-Ḥaydariyyah, 1966).

Ash-Shaykh as-Subḥānī, *Lubb al-'Athar fi-l-Jabr w-al-Qadar*.

Ash-Shaykh aṭ-Ṭabrasī, *Majma' al-Bayān*, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī li-al-Maṭbū'āt, 1995).

As-Sayyid 'Ibn Ṭāwūs, *'Iqbāl al-'A'māl*, ed. Jawād al-Qayyūmī al-'Aṣfahānī, 1st edn. (Qum: Maktab al-'Ilām al-'Islāmī, 1414 H.).

Ibn 'Abī al-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-Balāghah*, ed. Muḥammad 'Abd al-Karīm an-Nimrī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998).

'Ibn Maytham al-Baḥrānī, *Sharḥ Mā'at Kalimah li-'Amīr al-Mu'minīn*, comm. by Mīr Jalāluddīn al-Ḥusaynī al-'Armawī (Qum: Manshūrāt Jamā'at al-Mudarrisīn fi-l-Ḥawzah al-'Ilmiyyah).

Centuries (New York: Springer, 1988).

W. C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-ʿArabī and the problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994).

_____, *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi* (Louisville: Fons Vitae, 2004).

_____, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

_____, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Dīn al-Kāshānī* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Human Nature: A Qurʾānic, Philosophical Approach

Samir Kheireddin

Sapiential Knowledge Institute – Beirut _____ (41-70)

While, traditionally, the approach has been to delve into man through his nature, what is herein suggested is to study the nature through man himself, so that man becomes the signficatory principle as to his nature. To this end, two paths can be taken, (1) Scripture on the one hand, and (2) the self, inasmuch as it can read itself, on the other. (1) is resorted to in this regard since natures were granted, to whatever, or whoever, possesses a nature by the granter of religion; the source is one, that is. (2), on the other hand, is justified by the fact that the self is present to itself, and nature is one of its internal affairs. Having understood nature through either of these non-exclusive paths, we can afford to read the significations of the nature's acts through nature itself.

Key terms: Human nature; the mutation of natures; nature and pain; universal nature; personal nature; first and second natures.

References

ʿAbd al-Wāhid b. Muḥammad at-Tamīmī al-ʿĀmidī, *Taṣnīf Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim*, 1st edn. (Qum: Daftar-e Tablighāt-e ʿIslāmī, 1366 H.S.).

ʿAbū al-Faṭḥ al-Karājki, *Maʿdan al-Jawāhir wa Riyāḍat al-Khawāṭir*, ed. As-Sayyid ʿAḥmad al-Ḥusaynī, 2nd edn. (1394 H.).

Aḥmad b. Fāris, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, ed. ʿAbd as-Salām Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr lī-aṭ-Ṭibāʿah w-an-Nashr w-at-Tawzīʿ).

Hassan al-Muṣṭafawī, *Tahqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm*, 1st edn. (Tehran: Markaz Nashr 'Āthār al-'Allāmah al-Muṣṭafawī, 1393 H.).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabātabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurʾān*, ed. Ḥusayn al-'A'lamī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī li-al-Maṭbū'āt, 1997).

_____, *ar-Rasā'il at-Tawḥīdiyyah* (Beirut: Mu'assasat an-Nu'mān li-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr wa-t-Tawzī', 1991).

Sharḥ al-Muṣṭalaḥāt al-Falsafīyyah (Qism 'Ilm al-Kalām fī Majma' al-Buḥūth al-'Islāmiyyah, 1414 H.).

Ṣu'ād al-Ḥakīm, *al-Mu'jam aṣ-Ṣufī: al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah*, 1st edn. (Beirut: Dār Dandarah li-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr w-at-Tawzī', 1981).

The Recovery of Human Nature

William Chittick – trans. Ali Rida Rizek

Stony Brook University, USA _____ (27-40)

Tawḥīd is the basis of the Islamic *Weltanschauung*. Tawḥīdī knowledge, in fact, is the one more closely entwined with the human nature. Whereas transmitted knowledge aims at making use of the accumulation of human epistemic endeavors, the intellectual knowledge aims at self-actualization. Through transmitted knowledge a negative definition of man is, at best, attained. Tawḥīd, however, provides a contemplative, intellectual, mode whereby we are capable of thinking in terms of Divine Names and Attributes of which man is the most encompassing image – to the extent that he is the image of the imageless. This, essentially, explains why human nature is so difficult to grasp.

Key terms: Transmitted knowledge and intellectual knowledge; human nature; *fiṭrah*; “the origin and the end”; freewill.

References

Ar-Rūmī, *The Mathnawī of Jalāluddīn Rūmī*, ed. and trans. by R. A. Nicholson (London: Luzac, 1925-1940).

Mulla Sadra, *The Wisdom of the Throne*, trans. J. W. Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981).

S. W. Gaukroger, “Descartes’ Conception of Inference,” in R. S. Woolhouse (ed.), *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth*

EDITORIAL

Mahmoud R. Youness ————— (3-10)

SPECIAL ISSUE: HUMAN NATURE [1]

The Throne of Spirit and the Man of Perpetuity

Shafik Jaradi ————— (11-26)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

The heart (*al-qalb*) is a fluid reality, changing in accordance with the appearance of Divine Manifestations. The flux it entertains, in terms of behavioral accidents, discloses the very movement of the essence of human meaning (*al-lubb*). The action of the heart is what generates the human identity, for it represents the human nature that was constituted through (1) the meditations of the self, (2) the epistemic extrapolations of the “intelligent heart” (*al-fu’ād*), and (3) the insights, into reality, of the heart itself. The heart, moreover, is multi-faceted: one of its faces turns towards the body (the clay), another towards the universal meaning of the rational soul, a third towards the individuated personal identity, and still another face associates with the light of God. In the man of perpetuity, these faces come to an intricate balance, for he is the possessor of an isthmic (*barzakhī*) heart which combines the spirit with the clay; it is this heart which entitles him to the *tawhīdī* vision, and to the gifts of *fiṭrī* knowledge and Divine trust.

Key terms: “The ‘*Arafah* supplication [by ‘Imām Ḥusayn b. ‘Alī]”; the man of perpetuity; human nature; the human heart.

References

- ‘Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, *‘Ihyā’ ‘Ulūm ad-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma’rifah).
- ‘Aḥmad b. Fāris, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. Muḥammad Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr li-aṭ-Ṭibā‘ah w-an-Nashr w-at-Tawzī’).
- Al-Mullah Muḥammad ‘Alī Fāḍil, *Mabānī wa ‘Uṣūl al-‘Irfān ash-Shī‘ī, Qirā’ah fī Du‘ā’ ‘Arafah*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ma’ārif al-Ḥikmiyyah, 2011).
- ‘Ar-Rāghib al-‘Aṣfahānī, *Mufradāt ‘Alfāz al-Qur’ān*, ed. Ṣafwān ‘Adnān ad-Dāwūdī, 1st edn. (Damascus: Dār al-Qalam, 1996; Beirut: ad-Dār ash-Shāmiyyah, 1996).

In the seventh paper, of this special issue, Ali Yussef presents a phenomenological reading of nature as it is present to its perceiver, thus trying to make a link between its diverse dimensions. Mehdi Mehrizi deals with the issue of the inclusion of the Divine address to man an allegorical element in its narratives. The settling of this issue is crucial for understanding the dimensions of the story of the creation of Adam, with all its implications as to the understanding of human nature.

Mary Midgley critically tackles some problematic issues in modern ethics, brought about by the reductive mentality, and defends the need to assert the unity of the human agent in any ethical judgment. Musa Malayari studies the philosophical implications of maktab *Tafkik's* claim that the soul is material, which goes against much of the mainstream Islamic thought and philosophy.

The final paper, by Maurice Bloch, explains anthropology's loss of subject-matter, human nature, and its subsequent failure to communicate with other fields of inquiry.

Mahmoud R. Youness

The difficulty to get hold of human nature is by now, supposedly, warranted. Very few notions gave rise to as much contending views. Most views purported to exhaustively explain human nature based on an element or two. Their success in uncovering the riches of these elements notwithstanding, only an approach capable of simulating human comprehensiveness can pay due to the complex, and manifold human nature. Such an approach remains hidden, of necessity, behind the ever anxious human question. The more recent (Hegemon?) trends of thought, however, imposed a sole reading of man exclusive of any recourse to the sacred as a further explanatory source. In the time of revisions, the notion of human nature represents an opportunity for a major synthesis, which opens up to tradition, and learns from the mistakes of the earlier exclusivist claims to truth. The notion, general and ambiguous as it – inherently – is, should not be evaded through final answers. We might have to delve into the notion through the mesh of sundry others (the self, the soul, the mind, the intellect, the spirit, the ego, the identity, etc.) then let us undertake our revision in light of the now available intellectual *Lichtung*¹⁵. The seeds and roots that will give rise to the new shoots have always been there, dormant. Let's make sure they will outcompete the weeds.

The Issue

Shafik Jaradi commences his endeavor by inspecting the human heart, whose multiple faces are in active competition, which is only settled in the man of perpetuity, the one with the isthmus heart, and *tawhīdī* vision. From a related Islamic-philosophical perspective, William Chittick suggests *tawhīd* as a meditative formula to understand man, expansive as he is, and to overcome the problems of alienating human nature in recent thought. Samir Kheireddin, suggests an inversion of spectrum, whereby we start from man in order to understand his nature, in contradiction to the traditional approach where nature is deployed for the understanding of man. Hasan Badran objects to the sidelining of the revelatory truth which insists on the materiality (clayness) of man while insisting on his high status. He considers that any elimination of any of man's dimensions dooms all our attempts at understanding him.

S. H. Nasr compares man, in the traditional sense, i.e. as a bridge between the earth and the heavens, to the man created by the enlightenment on the basis of disjunction from the heavens. The obscuring of the Divine stamp on man's face must ultimately leave its imprint on the whole world, for the centrality of the human being therein. Anne Marie Schimmel investigates the traditional readings of the reality of man, and the role the devil plays. She pays further attention to peculiarity of the human will, and the capacities of good and ill in man.

15 A Heideggerian term which means "forest clearing." It is intended as a challenge to the Cartesian epistemology. Apparently, we're using it here as an image only.

7.

We finally, then, arrive at the centrality of ethics; for it projects the paths of settling and departing. Even if this said motion is enclosed within the (human) soul, it is not severed from external reality. Rather, external reality subsumes the soul itself, and everything there is. To take the soul apart from external reality is to make a methodological move. To reify the distinction, subsequently, is to commit a methodological insult. The soul simulates, through virtues, the Names and Attributes pervading every corner of existence, to the extent that any talk of break between the ethical dimension and existence (the private human existence included) is empty talk. The virtues, moreover, being of unending degrees, simulate the modularity and richness of existence, and, if intense enough, endorse the whole of existence.

To resort to a Sadraean expression, again:

Know that "Allah" is the name of the divine essence because it encompasses all the attributes of perfection, and its form is the perfect man. The Prophet (S) referring to this point says, "I have been given all the words [*'ūtīt jawāmi'-al-kalim.*]" *Al-Rahman* (or the All-Merciful) is the name that confers the expanded existence on all as required by wisdom. *Al-Rahim* (or the All-Compassionate) is the cause of the spiritual perfection of things according to their end [...]. Accordingly, the meaning of "In the name of Allah the Merciful the Compassionate" (*bismillah al-rahman al-rahim*) is: "By the complete form comprising the particular and general mercy, which is the manifestation of the divine essence." The Prophet (S) was referring to this meaning when he said, "I have been sent to bring to perfection the noblest moral precepts [*bu'ithtu li-'utammima makārim-al-'akhlāq*]", for the noblest moral precepts [character traits (*'akhlāq*)] are confined to the human comprehensive truth¹⁴.

Such truth (*ḥaqīqah*) is manifest – in the human nature actuated at various existential levels, as well as in external reality – as *laminæ* (*raqā'iq*; singular: *raqīqah*), or thin, sublime, expressions. It is comprehensive because man, alone, can manifest all the "divine attributes in an equal way." By virtue of this comprehensiveness, he was made vicegerent. His very nature entails the orientedness towards this comprehensiveness – it is perhaps this orientedness itself. No matter how fulfilled he sees himself in all sorts of directions, his nature requires to comprehend all directions, elevating all the lower ones, as it ascends, so that all can perish in the Face of God. We clearly see, in the words of Mulla Sadra, this organic collectivity which connects the whole of existence together – without evading the peculiarity of the human situation. We see, as well, that the Prophet, peace be upon him, with the comprehensiveness he most perfectly accommodates, is required to provoke the striving towards comprehensiveness latent in all human beings.

¹⁴ Divine Manifestations, op. cit., pp. 43-4.

6.

To reiterate, a strong sense of substancehood will always problematize the relationship between the newly declared substances. This seems to be the heritage of essentialist metaphysics. The existential philosophy of Mulla Sadra, on the other hand, furnishes a common ground whereupon the entities of the world retain their peculiarities without being governed by alienation. To talk of quaddities (or aspects, or ranks) is to recognize the underlying unity between beings, and between beings and Being. Quaddities, levels, or aspects, are expressions of the richness of real entities, while recognizing their similitude (*tasānuh*.) To admit of such similitude renders the question of how the human and the Divine natures relate less problematic – while not relegating both to the same level, of course.

We have actually attempted to dissect the terms of the relation (“faith” and “revelation,” particularly)¹² in earlier issues, so I won’t delve into these again. However, the indefiniteness which defines (!) human nature, and which immunizes it against the “grasp” of the “methodological instrumental reason,” inaugurates an epistemic challenge; challenges are where the opportunities reside, however.

Consider the traditional approach to the question of revelation, for instance: how can the Absolute¹³ possibly relate to the immanent (the engrained in temporality, if I may)? Formally, this is very similar to asking about the relation of the mind/soul to the body once they were deemed solid substances. It is a flawed question by virtue of the very definitions of the terms involved. Furthermore, isn’t it that the “Absolute” is the One Who engrained contingents in temporality? Cannot He see that the contingent’s reception of His communicative message is a reception shaped by the imperatives of temporal engrainedness? Is there any other route as a matter of fact?

Well, if we entify the temporal (contingent) – in contradistinction to the Absolute – with much the same intensity that has characterized the bulk of our more recent thinking, then no other route obtains. If we regard it in its fluidity, however, in its motion open to the possibilities of ascent and descent, then the whole framework of opposition dissolves in favor of the dialectics of integrative perfection. The first step, then, is to reject all the inhibitions against our “orientedness towards (*tawajjuh*.)” The second is, naturally, to cultivate our capacities towards proper choice of direction (*wijhah*.) After all, we are condemned to choose – Sartre was right. Our choice sets us on the track of resembling the direction/destination of our choice, and our inherent “orientedness towards” provides the enzymes, the metabolic circumstances, that catalyze the process of resemblance.

12 See. issues 24 and 25.

13 “Transcendent” is usually deployed, but is more problematic.

5.

Striding towards the Absolute is an act defiant of arrivals. To use a Qur'ānic term, the (absolute) destination (*wijhah*) is the Face of God (*wajh-ullāh*); "everything is to perish except His Face."⁹ For everything perishes *in* His Face; everything is an appearance of His Names, with man being the most comprehensive and most perfect appearance. The Face of God, then, is the universal man (*al-'insān al-kāmil*), i.e. human nature upon the full actuation of the Divine within.

The Prophet of Allah (S) is the manifestation of all the divine attributes in an equal way [*'alā ḥadd-al-istiwā'*], and because of this, he is like the equator in all realms of existence."¹⁰

In other words, the actuation of the Divine within man is the human nature most fulfilled, and the Divine most manifest. Yet, this is the realm of the Absolute; absoluteness effects an irreducible space between fullness and arrival (settlement), and intensifies this space; arrival can never be had in the real sense of the word; the fullness of human nature is never its farthestmost limit.

The Qur'ān designates this absoluteness "the Face of God." The face is what we receive of the thing. Through it things are known. God, then, is known through man; this is the original intention of his creation as tradition testifies. The capacity of man to engage absoluteness is entwined with his rootedness in the Question (questionality?); he is the one moved (animated?) by the Question – the question of "*'alastu* (Am I not)"¹¹ – which is "oriented towards (*mutawajjih*)" the farthestmost reaches of the "*balā* (Yes indeed!)," salvaging it from every vacillation brought about by the "*lā* (No; the refusal to admit Lordship)" which aspires to assert *the Self* – that is, human nature restricted to one of its stages (arrivals; settlements) – as against *the Face*, or the destination – that is, human nature in its fullness, or (perhaps) in its farthestmost reach.

9 *Sūrat al-Qaṣaṣ* (The Story), v. 88. See, *The Qur'ān, With a Phrase-by-Phrase English Translation*, trans. 'Alī Qulī Qarā'ī, 2nd (revised) edn. (London: ICAS Press, 2005).

10 Mulla Sadra Shirāzī, *Divine Manifestations: Concerning the Secrets of the Perfecting Sciences* (being a translation of *Al-Mazahir al-ilahiyyah fī Asrar al-'Ulum al-Kamaliyyah*), trans. F. A. Amjad and M. D. Bozorgi, foreword by D. B. Burrell (London: ICAS Press, 2010), p. 44.

11 See, *Sūrat al-'A'rāf* (The Elevations), v. 172:

When your Lord took from the Children of Adam,
from their loins, their descendants
and made them bear witness over themselves,
[He said to them,] '*Am I not your Lord?*'
They said, '*Yes indeed! We bear witness.*'
[This,] lest you should say on the Day of Resurrection,
'Indeed we were unaware of this.'

Firstly, he is capable, in his said movement, of self actuation in different directions; if he finds within himself two penchants, at odds with each other – and he finds such contending penchants within – he finds within himself, as well, the aptitude to actuate either (!) – Such is a highly unrestricted aptitude, more translatable into the lexicon of a Godly language than into the impoverished vocabulary of a limited being.

Secondly, man possesses a direction/destination (*wijhah*.)⁶ To be broadly predisposed towards infinite possibilities of actuation is one thing (peculiar to man), and to be capable of *deciding* on the direction of actuation is quite another. This entails that man is equipped with the navigation tools that help him out-maneuver the obstacles set to fragment him or to have him inhabit/settle in an unsuitable destination. What suits him, or his nature, is but the destination that refrains from all stagnation. To my mind, what is intended by *fiṭrah* in Islamic sources is just this: the *orientedness towards* the absolute, and the refrain from stagnation.

Accordingly, man is, of necessity, *oriented towards* (*mutawajjih*). “Orientedness towards,” or *tawajjuh*, is the action which delineates human identity within the quaddity of limitedness, and restraint, in human nature (i.e. human nature qua limited). Human nature, then, is, at once, (1) the basis for orientedness, and (2) the ever-provisional product of *orientedness*. This suggests that, among the diverse human faculties, Imagination – for its obvious role in engendering orientedness – is of singular importance; more significant⁷, perhaps, than Reason⁸. Reason sharpens and refines; Imagination liberates and opens up. This dialectic of refinement and liberation is the one which actuates the capacities of (human) nature, and defines its “identity,” i.e. *the level at which the Self settles, more or less, stably*. Refinement and liberation are the elements of human nature inasmuch as it is restricted, from a certain quaddity, and unrestricted (unqualified, absolute) from another. Apparently, the Will plays a major role in actuating the possibilities that imagination opens into, and (that) Reason refines – Reason is not to be understood, in this context, as (merely) instrumental. The centrality of Feeling, additionally, in probing the paths of completion and actuation, and in motivating endurance fits perfectly within this frame.

6 As this editorial is, to a large extent, a translation of the Arabic one – translation in the sense of using the possibilities made open through Arabic language as a resource for further deliberation upon the conversing notions, in both languages, of relevance here – the starting point is often Arabic. The Arabic root “*wjḥ*” is the source for “*tawajjuh*,” “*wijhah*,” “*Wajh*,” and “*Wajih*,” all of which are of significance in shedding light on the nature and position of human beings. “*Tawajjuh* (orientedness towards)” and possession of a “*wijhah* (direction/destination)” – possessing the capacity to choose, in other words – are the two main constituents of human nature. Utilized properly, man achieves his aim and reaches his proper destination (“*Wajh-ullah* (the Face of God).”) This bestows upon him “*wajāhah* (distinction)” – he becomes “*wajih*” – through which he intercedes in favor of his beloved ones – at this stage, all the creatures are beloved to him.

7 Of utmost importance, in this regard, is to avoid the entification of these faculties. These are different quaddities of the human soul: substances only in the weak sense. The oneness of the human being cannot be jeopardized on the basis of the multiplicity of his faculties. Rather, the collective unity of these faculties is evidence to the personal unity of the human being.

8 This goes against the very gist of the Cartesian move, and it has enormous epistemological consequences. We will try to delve into these in the coming issue.

4.

Where would the Self fit within the (less restricted) bounds of such substancehood? What about human nature? How does the Self relate to human nature? What would define such nature in its capacity as a substance: flux or immanence? Do immanent, fixed, substances exist at all? What about the traits and concomitants of human nature? Are there any inherently concomitant traits? How do these preserve identity? How does nature relate to identity in the first place?

These questions might seem ontologically oriented, but what motivates this inquiry is their ethical relevance – “ethical” intended in the foundational sense (not that the ethical and the ontological are unrelated.) This should be clarified shortly. But then, it seems to me that the impetus to intensify the questioning is the Question itself. Human nature invokes the Question; it provokes it even if, at times, it falls behind it. The Question is one of its most essential terms. Put differently, “The Immigrant Question”⁵ is more representative of human nature than rigorous certainty. Let us then pursue nature in its questions.

What articulates nature is a composite of restraint and lack of restrictions, of constants that reside, or inhere, and variables that depart. What is it that resides, and what is it that departs? Or, what is it that is retained, and what is it that is relinquished and “departed?” What does the departure entail? Is the Self, *within nature*, restricted to what must be retained? Or, is the Self – even the Self – engrained in flux to the extent of departing, at one point, its own selfhood? What defines the ambit of movement here?

It is perhaps that what is fixed in human nature is its very fluidity; Mulla Sadra holds that

the human soul has no fixed (known) rank in terms of identity, no existential position in resemblance of all other existents – whether natural, psychological or intellectual – each of which has its own specified rank. Rather, the human soul entertains a plethora of ranks and stations. As such, its reality is always difficult to grasp, and its identity difficult to fathom.

What becomes of the Divine aspect in human nature if it (human nature) is condemned to this level of flux and mutability?

To start with, man is peculiar (without having to evoke negative anthropocentric connotations, one can start by admitting the privileged epistemological “access” of human beings to this world.)

⁵ See, Shafik Jaradi, ‘Religion, Philosophy and the Immigrant Question,’ *Al-Mahajja* 19: 89-94.

3.

Defining the soul and the body as separate substances, in ancient philosophy, occasioned the inquiry into the sort of relationship governing their interaction. The Cartesian move further “entified” (intensified) the very notion of substance according to which the body and the soul were meant to be cognized.

Autonomous as they stood, thereafter, no sense of relationship can be deemed binding. To the contrary, the resulting idleness (nonsensicality even) of any conception of relationship, juxtaposed against the empirical fact that a person exists (as one person!), necessitates the elimination of either “substance” as metaphysically superfluous. The dictates of parsimony could never be more compelling. One is tempted to claim that the history of post-Cartesian philosophy is, essentially, an unfolding of a process of justification (rationalization) of such elimination(ism).

The radical entification of Substance brought about the solid dualities wherein “aspects” of one entity are reified, or are taken to be further autonomous entities. Atomism is one natural outcome. But the lack of communication, of existential dialogue, of any *immersed* epistemological exchange, rather interchange, between the newborn entities, is a more dangerous one. The aspects, or “quaddities,”³ of the one and same being, are foreign to each other now, and the one and same *being* is immersed in a sea of solitude.

Only a “weak” sense of “substancehood,”⁴ whereby (personal) identities are preserved without impeding the becoming and the interaction of entities, can save the Self from becoming, merely, an object, and collapsing upon itself – that is, if we are keen on preserving substances in the first place (which might offer some heuristic, or methodological, advantages.)

3 This is our translation of the Arabic term “*haythiyyah*,” which derives from “*hayth*.” The Arabic equivalent of the Latin “*qua*” is “*min haythu*.” “*Al-haythiyyah*” is the aspect, or consideration, of the object, being studied. Different fields of inquiry might study the same object, but each would be concerned with a specific “quaddity.” “Consideration” is better used to render “*ʿtibār*,” whereas “aspect” is used to translate “*jihah*.” “*Haythiyyah*,” however, requires a term which expresses its peculiarity. Although the three terms are only slightly nuanced, “*haythiyyah*” is more ontological than conceptual; it pertains to the object itself. The term is very central in Islamic philosophy to the extent that it is declared: “absent the ‘quaddities,’ no philosophy/wisdom obtains (*lawlā al-haythiyyāt, la-fasadat-al-hikmah*).” For instance, to define two objects as “contradictory” is to say that, no matter the quaddity, the two objects can never come together. Or else, “contradiction” withdraws in favor of other forms of “opposition.”

We have argued [in Arabic] in the editorial of issue 21 (“The Return of Metaphysics”), that the ancient definition of metaphysics (first philosophy) as “the study of existent/being *qua* existent/being,” entails the move, in Sadraean philosophy, towards defining metaphysics as “the study of existence/Being *qua* existence/Being.” This means that the very “quaddity” that metaphysics is concerned with is the most general one there is, but it actually entails, as well, that the task of metaphysics is to study all the existential quaddities of existence/Being itself, the most common examples being unity/multiplicity, necessity/contingency, cause/caused, substance/accident, etc.

4 To use an example from Aquinas, even a human hand might be considered a substance as it has some sort of “subsistence” – though it is a part of a larger substance, i.e. the human being; see, R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 48. Ambiguous as this notion of substance – and subsistence – is, it allows us to talk of the soul and the body as different (not separate!) substances without regressing into a stagnant metaphysic.

3. Reason is, in essence, instrumental, expressing itself in creating, and utilizing, innovations (technical innovations, even in the realm of art, are the point of reference in this regard), with a penchant to abstract, to flee the concomitants of the body, the world, or whatever is other than Reason.

To be sure, there exists a fourth outcome which bears upon the human collective identity. For, owing to the “move,” the individuality of human beings is ontologically consolidated. In other words, human nature can now be considered irrespective of human collectivity, or of the individual’s relation to community, for such a communitarian matter-of-fact is a later accident. This is a direct consequence of the detachment (of the human being) from external nature, or of the construal of external reality (the human Other included) as against the Self. It will, furthermore, provide the basis, as we will see, for casting away the whole notion of human nature.

2.

Theories, while purporting to deliver properly descriptive frameworks, are never free of a normative bite. A description is, of necessity, perspectival and shaped by prior commitments, to the extent that the descriptive-normative split can only be useful within (very) narrow methodological restraints. Theories, thus, presuppose an ideal framework within which the “describables” entertain a perfect fit. Accordingly, the position of a describable – human nature, or man, in our case – within a certain theory is defined by the very ideal it claims, or presupposes.

The Cartesian move fits within the “tradition” of “rational ideal” theories. Its new appropriation of the meaning of Reason, however, is distinctively far-reaching. For our purposes, we are concerned with (firstly) the “definition” of human nature accordingly, and (secondly) the tools of knowing human nature subsequent to (us) being relocated (dislocated?) to a whole new epistemic universe. This second point, verifiably, is not unrelated to the first; the academic (crass?) partitioning of the fields of inquiry (dedicated to study human nature) was a necessary step towards the fragmentation of the human Self, and as the Self fails to hold, human nature disintegrates. For all academic purposes, it is rendered redundant. As such, certain philosophical trends, fitting the context brought about by the Cartesian move, culminated in a rejection of any claim to a *stable* human nature; “stability” infringes upon the absolute normativity freedom was meant to entertain, and is, moreover, suspect of being, slightly, more into the Divine than what the implications of the theory allow for. Doubtless, such suspicions motivate whole fields of scholarly inquiry today.

EDITORIAL

1.

The Cartesian move¹ culminated in – or perhaps consolidated – three main outcomes, the implications of which, as to the understanding of human nature, and the definition of man,² were radical and unprecedented in scale; the reversion towards the Self estranged the world; rather, the Self estranged itself. It collapsed upon itself in pursuit of itself as a final world. In its new world, wherein it sought autonomy and independence – to the extent that it can endeavor to engage “others” (within or without) – the Self came to identify with the rational dimension therein, for it, alone, was firmly established. Indeed, Reason is what warrants the “reality” of every other “dimension.” It is the judge as to whether a “dimension” is *real*, or merely an invention it needed to contrive – inadvertently at times – in keeping with the imperatives of its evolutionary history.

Some inventions – thus goes the narrative – could gather enough momentum to rival Reason itself. How could Reason, then, prove itself (or that it is the whole of the Self) against all such rivals? It must – the narrative goes on – return to its original purity, cleansing itself of all residues, and firmly grasping its reality which ever-expresses itself in impure amalgams. It should proceed towards self-sufficiency, and achieve full transparency before itself. It must realize itself – in conformity with its nature – through abstraction, and through technical innovations.

The steps of the move, then, are as follows:

1. Reason, or thought, is the evidence of the Self and, derivatively, of everything else;
2. the Self identifies with Reason;

1 The Cartesian ‘move’ suffers no shortage of coverage. Nonetheless, for a (very) non-representative, yet relevant, sample, see, E. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, 2nd edn. (London and New York: Routledge and Kegan-Paul, 2003), pp. 2-7; C. Taylor, “Overcoming Epistemology,” in *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), pp. 1-19; P. Ricoeur, “The Crisis of the ‘Cogito,’” *Synthese* 106: 1 (Jan., 1996): 57-66.

2 In the generic sense; no androcentric connotations are intended.

*In the Name of Allah,
the All-beneficent, the All-merciful*

Al-Mahajja |
Issue 26 (2013)